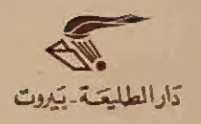
الإسلام واحداً ومتعدّداً

الإسلام السُّنّي

بسّام الجمل




دار الطليعة - بيروت


رابطة العقلانيين العرب

15000

الإسلام السنّي

ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٣١٤٦٥٩ / ٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى : حزيران (يونيو) ٢٠٠٦
الطبعة الثانية : كانون الثاني (يناير) ٢٠١١

الإسلام واحداً ومتعدداً

الإسلام السُّنّي

بسّام الجمل



رابطة العقلانيين العرب

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

الرموز

- م. ن.: المصدر / المرجع نفسه.
- م. م.: مصدر / مرجع / مقال مذكور.
- ص. ن.: الصفحة نفسها.

- *B. S. O. A. S.: Bulletin of the School of Oriental and African Studies.*
- *I. J. M. E. S.: International Journal of Middle East Studies.*
- *R. E. M. M. M.: Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée.*

المقدّمة

إنّ الاهتمام بالإسلام السُنّيّ مندرج في مشروع فكريّ جامع موضوعه "الإسلام واحداً ومتعدّداً". وتبدو للوهلة الأولى علاقة المبحث الفرعيّ بالمشروع الجامع مقتصرة على دراسة العقيدة السُنّيّة، وهو حَصْرٌ عَدَلْنا عنه إلى أوساع الفكر الإسلاميّ من خلال أنموذج معيّن هو الإسلام السُنّيّ. ولئن توهّمنا في البدء سهولة تناول هذا المبحث فإنّه انتبهنا لاحقاً إلى دقّة المهمّة. فما الجدوى من الكلام على الإسلام السُنّيّ وقد ترسّخ في الأذهان اعتقاد مفاده أنّ تاريخ الإسلام منذ العصر الوسيط إلى الآن هو تاريخ الفكر السُنّيّ واحداً أحداً؟

وحتّى نقف على حدود هذا الاعتقاد في الدراسات الحديثة والمعاصرة ألزمنا أنفسنا بضابطَيْن متضامنين أوّلهما ضابط معرفيّ، وفيه تجاوزنا موقفين من الإسلام السُنّيّ قاصريْن علميًا هما:

- **موقف تمجيديّ**: وهو، عند التدبّر، استمرار للرؤية السُنّيّة القديمة، وهي رؤية لاتاريخيّة زعم أصحابها أنّ أهل السُنّة هم الممثّلون الشرعيّون الوحيدون للإسلام، بشكل تنتفي معه أطروحة "الإسلام المتعدّد"[1].

---

(١) من النماذج الرديئة الممثّلة للموقف التمجيديّ، انظر: =

● **وموقف استشراقيّ**: لئن تشبّع ممثّلوه، منذ القرن التاسع عشر للميلاد، بالفلسفة الوضعيّة أو استأنسوا بمناهج التاريخ والفيلولوجيا، فإنّ فهمهم لقضايا الفكر السُنّيّ بقي جزئيًا لاعتبارات عديدة منها أنّهم لا ينتمون إلى الثقافة الإسلاميّة انتماء لغويًا وحضاريًا. ولذلك لم يظهر في بعض أعمالهم تمييز واضح بين الإسلام في ذاته باعتباره رسالة دينيّة والإسلام السُنّيّ في التاريخ بمعنى الممارسة البشريّة للدين فهماً وتأويلاً وقياماً بالطقوس والشعائر. وفضلاً عن ذلك، فإنّ الإسلام السُنّيّ في المنظور الاستشراقيّ لا يعدو أن يكون إسلام الحواضر، أي إسلام المدن الكبرى الذي تجلوه "الثقافة العالِمَة" في الفكر الإسلاميّ. والحقّ أنّنا لا ننكر مع ذلك مساهمة المستشرقين في دراسة هذا الفكر تشهد عليها، من بين ما تشهد، فصولٌ حرّروها في **دائرة المعارف الإسلاميّة** في طبعتيها الأولى والثانية (بالفرنسيّة والإنجليزيّة).

غير أنّ هذا التجاوز المذكور سلفاً لا يحجب عنّا أعمال عدد من "مفكّري الإسلام الجدد"[١] مثل محمّد أركون وعبد المجيد

= - حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، (٤ أجزاء)، ط. ١٣، بيروت، دار الجيل، ١٩٩١ (عدد طبعاته يشهد على رواجه).

- فاطمة أحمد رفعت، **مذهب أهل السُنّة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلاميّ**، طبعة أولى، الإسكندريّة، ١٩٨٩.

KORIBAA NABHANI, *Les Sounnites (ou l'Islam légalisé)*, Paris, éditions Publisud, 1994.

(١) استعمل رشيد بن زين هذه العبارة في كتابه الصادر حديثاً:

Les nouveaux penseurs de l'Islam, Paris, éd. Albin Michel, 2004.

الشرفي ونصر حامد أبو زيد وغيرهم، إذ كانت لهم مساهمة عميقة وجريئة في مقاربة الظاهرة الدينيّة عموماً والفكر الإسلاميّ على وجه الخصوص، مستفيدين من مناهج البحث المعاصرة في العلوم الإنسانيّة والأنتروبولوجيا وعلوم اللسان.

أمّا الضابط المنهجيّ، فيظهر في توفّر منهجين على الأقلّ لدراسة الإسلام السُنّيّ، ينزع أحدهما إلى تناول قضايا هذا الإسلام، وذلك بدراسة مجمل العلوم الدينيّة السُنّيّة مهما تنوّعت مادّتها وعَظُم حجمُها. ولم نتردّد في الازورار عن هذا المنهج لما يمكن أن يترتّب عليه من غلبة العرض على البحث الإشكاليّ ومن تكرار استنتاجات تنطبق على أكثر من علم إسلاميّ سُنّيّ. وعندئذ ملنا إلى منهج آخر في العمل رأيناه أنسب إلى مقتضى الحال. ويتمثّل في اختراق أهمّ العلوم الإسلاميّة الدالّة على الفكر السُنّيّ من حديث وسيرة نبويّة وتفسير وفقه وعلم كلام وعلوم قرآن... إلخ. وقد حقّق لنا هذا الاختيار المنهجيّ مقصديْن هما المراوحة بين التناول التأليفيّ لظواهر مميّزة للفكر السُنّيّ والتعليق النقديّ عليها من ناحية، وإبراز المختلف عن ذاك الفكر والمهمّش والمقْصَى من ناحية أخرى.

وبناء على ما تقدّم رتّبنا عملنا على فصول ثلاثة، تطرقنا في **أوّلها** إلى تاريخيّة الإسلام السُنّيّ نستجلي من خلالها عبارة "أهل السُنّة والجماعة" تسميةً ومرجعاً، ونتبيّن وضع أهل السُنّة في التاريخ. وفي ضوء هذه الخلفيّة التاريخيّة ضبطنا في الفصل **الثاني** مرتكزات الإسلام السُنّيّ الأربعة (الحديث / السُنّة، الإجماع، السُنّة التأويليّة، المنظومة الفقهيّة). ثمّ عيّنّا في الفصل **الثالث** والأخير خصائص الإسلام السُنّيّ الأربع (التمثّل والإسقاط، المثل الأعلى والتبرير، تسييج الاختلاف والتأويل، الوثوقيّة والدغمائيّة).

إنّ هاجسنا المركزيّ، ههنا، لَهُوَ البحث عن كيفيّات اشتغال الفكر السُنّيّ في سياقاته الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، ثمّ تبيّن الوسائل التي أتِيحَتْ له في بناء معرفة بالإسلام معيّنة منخرطة بالضرورة في التاريخ. ونقدّرُ أنّ عملنا يراهن على مشروعيّة كون "الإسلام واحداً ومتعدّداً" تتقارع فيه الحجج وتتصارع وتتجاور فيه الأصوات وتتحاور.

الفصل الأوّل

تاريخيّة الإسلام السنّيّ

إنّ البحث في تاريخيّة[1] الإسلام السنّيّ يعني إدراج الفكر السنّيّ في الواقع التاريخيّ بكلّ أبعاده وضغوطه وإكراهاته. ولا شكّ في أنّ إثبات تاريخيّة الفكر، أيّ فكر، تأكيد لنسبيّته. ومن ثمّ يمكن مقاربته مقاربة نقديّة تفهّميّة.

ونروم، ضمن هذا التوجّه المعرفيّ، دراسة تاريخيّة الإسلام السنّيّ من خلال محورين متكاملين، **أوّلهما** ضبط أصل المصطلح "أهل السُنّة والجماعة" تسمية ومرجعاً، و**ثانيهما** تتبّع نشاط أهل السُنّة في التاريخ استناداً إلى منعرجاته الكبرى الواسمة لمحطّات تطوّره الحاسمة.

---

(١) راجع في شأن تطبيق مفهوم التاريخيّة L'historicité على مجال مهمّ من مجالات الفكر الإسلاميّ، أطروحة نائلة السليني الراضوي، **تاريخيّة التفسير القرآنيّ** (الجزء الأوّل)، طبعة أولى، بيروت / الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٢.

I. أهل السُنّة والجماعة: التسمية والمرجع

١. التسمية

لم يظهر مصطلح "أهل السُنّة والجماعة" دفعة واحدة، بل هو تركيب متأخّر في الزمان بين عبارتي "أهل السُنّة" و"جماعة المسلمين". والمرجّح أنّ تسمية "أهل السُنّة" تطوير لعبارة استخدمت في النصف الثاني من القرن الثاني الهجريّ هي "صاحب السنّة"، وأوّل من استعملها عبد اللّه بن المبارك[١] (ت ١٨١ هـ / ٧٩٧ م)، وذلك بعد نصف قرن ونيّف من المحاولات الأولى التي قام بها العلماء المسلمون لجمع الأحاديث النبويّة بدءاً من مساهمة ابن شهاب الزهريّ (ت ١٢٤ هـ / ٧٤١ م).

ويبدو أنّ اختيار كلمة "سنّة" مردّه إلى قدرتها ـ حسب الأوساط السنّيّة ـ على تلخيص نظرتهم إلى الإسلام كما تمثّلوه تاريخيًّا، حتّى إنّنا نجد بين القدامى من يقيم ترادفاً دلاليًّا بين السنّة والإسلام. وهذا ما يجلوه مثلاً قول بشر بن الحارث (ت ٢٢٧ هـ / ٨٤١ م): «السنّة هي الإسلام والإسلام هو السنّة»[٢]. والمقصود بالسنّة، ههنا، معناها الاصطلاحيّ في الفكر الإسلاميّ، أي سُنّة النبيّ.

وقد أجرى بعض العلماء القدامى مقابلة بين السنّة والتصوّف.

---

(١) انظر فصل: «سُنّة» بقلم يونبول G. H. A JUYNBOLL في **دائرة المعارف الإسلامية** (بالفرنسيّة). طبعة ثانية، ج IX، ص ٩١٦.

(٢) الفصل نفسه، الصفحة نفسها.

وهذا ما يجلوه قول أبي نعيم الأصفهانيّ (ت ٤٣٠ هـ / ١٠٣٨ م) على لسان جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ / ٧٦٥ م): «من عاش في ظاهر الرسول فهو سُنّيّ، ومن عاش في باطن الرسول فهو صوفيّ»[١].

أمّا عبارة "جماعة المسلمين"، فيعود استعمالها إلى الفترة التاريخيّة نفسها التي شاعت فيها عبارتا "صاحب السنّة" ثمّ "أهل السُنّة". ويتنزّل هذا الاستعمال في سياق إبراز مقابلة واضحة بين مفهومي "الجماعة" و"الفرقة". ودوننا قول الشافعي (ت ٢٠٤ هـ / ٨١٩ م): «ومَنْ قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد ألزم جماعتهم، ومَن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أُمِرَ بلزومها. وإنّما تكون الغفلة في الفرقة. فأمّا الجماعة، فلا يمكن فيها كافّةً غفلةٌ عن معنى كتابٍ ولا سُنّة ولا قياسٍ...»[٢].

وقد عزّز العلماء المسلمون هذه المقابلة بين "الجماعة" و"الفرقة" برواية مجموعة من الأحاديث النبويّة توفّر فيها بُعدان متكاملان:

- **بُعْد نظريّ**، تجلّى في الدعوة إلى لزوم الجماعة الإسلاميّة والتحذير من مغبّة مفارقتها. وهذا ما يشفّ عنه مثلاً الحديث

---

(١) **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، طبعة أولى، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨، ج ١، ص ٢٠. والمُراد في رأي المؤلّف بباطن الرسول هو «أخلاقه الطاهرة واختياره الآخرة»، م. ن، ص ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢) **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، ط. أولى، بيروت، دار الفكر، (د.ت)، ص ص ٤٧٥ ـ ٤٧٦.

التالي: «ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلاّ مات ميتة جاهليّة»[1].

- **بُعْد تاريخيّ**، تمثّل في تبرير واقع اختلاف المسلمين وتباين مذاهبهم في أصول الاعتقاد. وهذا ما يُلَخِّصه أحسن تلخيص حديث الافتراق[2] المذكور في جلّ المؤلّفات الكلاميّة السنّيّة وفي عدد من كتب التفسير القرآنيّ[3]. وبِغَضّ النظر عن كون هذا الحديث موضوعاً[4]، فإنّه يقيم الدليل على «أنّ السنّة فرقة في الأصل»[5].

---

(١) **صحيح البخاري**، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، (د. ت). كتاب الاعتصام، ج IV، ص ٣٢٩ (حديث رقم: ٧١٤٣).

(٢) للتعرّف إلى مختلف روايات حديث الافتراق وإلى تاريخ ظهوره، راجع دراسة جيّدة لعمر بن حمّادي بعنوان: «حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة» ضمن **الكراسات التونسية**، العددان: ١١٥ و١١٦، الثلاثيّ الأوّل والثاني ١٩٨١، ص ص ٢٨٧ ـ ٣٥٨.

(٣) ذكر فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م) هذا الحديث بمناسبة تفسيره للآية ٩٣ من سورة **الأنبياء**. راجع: **التفسير الكبير**، طبعة ثالثة، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، (د.ت)، ج XXII، ص ٢١٩. وأثبته كذلك القرطبي (ت ٦٧١ هـ / ١٢٧٢ م) في سياق تفسيره الآية ٥٢ من سورة **المؤمنون**. انظر: **الجامع لأحكام القرآن**، الطبعة الخامسة، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٦، ج XII، ص ٨٧.

(٤) يدُلّ حديث الافتراق على توقّع الرسول بما سوف يحصل للمسلمين من انقسام فِرَقيّ، والحال أنّ القرآن نفسه ينفي صراحة أيّ إمكان لمعرفة الرسول بالغيب (انظر خاصّة: **الأعراف** ٧ / ١٨٨).

(٥) المنصف بن عبد الجليل، **الفرقة الهامشية في الإسلام**، طبعة أولى، تونس، مركز النشر الجامعيّ، ١٩٩٩، ص ٢١٠.

أمّا تسمية "أهل السُنّة والجماعة"، فإنّها راجت في سياق جداليّ انخرطت فيه كبريات الفرق الإسلاميّة وخرج منه السنّيّون منتصرين على خصومهم في مختلف المعارف الإسلاميّة من فقه وأصوله وحديث وتفسير وكلام وعلوم قرآن... إلخ. وبالإمكان إدراك معنى هذه التسمية بضربين من التعريف هما:

- **التعريف بالإثبات**: وضع العلماء السنّيّون عدّة مصطلحات للدلالة على أهل السُنّة والجماعة، من قبيل "أصحاب الحديث والسنّة"[(١)] أو "الجمهور" تعميماً[(٢)] و"جمهور أهل السُنّة والجماعة" تخصيصاً[(٣)]، أو "أهل العدل" في سياقات محدّدة[(٤)].
- **التعريف بنفي الضدّ**: استعمل أهل السُنّة التسمية المذكورة ردًّا على تسمية أخرى أسبق ظهوراً في التاريخ نَعَتَ بها الشيعة أنفسهم، وهي "أهل العصمة والعدالة"[(٥)]. وفضلاً عن ذلك

---

(١) يرى فهمي جدعان أن تسمية "أهل السُنّة والجماعة" هي التسمية المتأخّرة لـ"أصحاب الحديث والسُنّة". انظر كتابه: **المحنة**، طبعة أولى، عَمّان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٩، ص ١٨.

(٢) ابن خلدون، **المقدّمة**، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، (د. ت)، ص ٤٤٦. مع التنبيه إلى أنّ "مذاهب الجمهور" عند المؤلّف ثلاثة هي: أهل الرأي والقياس ثمّ أهل الحديث فأهل الظاهر.

(٣) البغدادي، **الفَرْق بين الفِرَق**، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، طبعة أولى، بيروت، المكتبة العصريّة، ١٩٩٠، ص ٣٢٣.

(٤) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، طبعة أولى، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٩٩٠، ص ١١٩.

(٥) راجع بخصوص المقابلة بين "أهل السُنّة والجماعة" من جهة و"أهل العصمة والعدالة" من جهة أخرى، محمّد أركون، **الفكر الإسلاميّ: نقد واجتهاد**، طبعة أولى، لندن، دار الساقي، ١٩٩٠، ص ١٠٣.

يُعَرَّف أهل السُنّة والجماعة بأنّهم ليسوا من "أهل البِدَع"[(١)].

وغير خافٍ أنّ مفهوم البدعة اصطلاحاً قد اكتسب دلالة مستهجنة لدى أهل السُنّة، وتُنُوسِيَت على التدريج دلالته الإيجابيّة في أصل اللغة[(٢)]. من ذلك أنّ عمر بن الخطّاب (ت ٢٣ هـ / ٦٤٣ م) قال متحدّثاً عن صلاة الناس ليلاً في رمضان: «نِعْمَ البدعةُ هذه»[(٣)]. ومن ثمّ كرّس الفكر السنّيّ المعنى السلبيّ لكلمة "بدعة" تعويلاً على مقابلة بين "سنّة" و"بدعة"[(٤)]. وكثيراً ما يورد علماء الحديث

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، م. م.، ص ٣٥. ويرى بعض المستشرقين أنّ تعبير "أهل البدع" اكتسب دلالة سياسيّة منذ وقت مبكّر من تاريخ الإسلام (تحديداً منذ وقعة صفّين سنة ٣٧ هـ). انظر فصل "سُنّة" في **دائرة المعارف الإسلامية**، ج IX، ص ٩١٦.

(٢) يعتقد يوسف فان آس JOSEPH VAN ESS أنّ دلالة البدعة في الإسلام هي ذاتها الهرطقة Hérésie في المسيحيّة، مشيراً إلى أنّ الهرطقة تعني في أصلها اليونانيّ «فعل "الاختيار"، حيث كانت الكلمة مجرّدة من كلّ المعاني السلبيّة [...] فقط مع آباء الكنيسة سوف تعرف الكلمة مضموناً آخر مرادفاً للاختيار السيّئ أو الأخرق...»، «الانقسام والبدعة في الإسلام» ضمن كتابه: **بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد**، طبعة أولى، الدار البيضاء، الفنك، ٢٠٠٠، ص ١١.

وبالمقابل يشدّد روبسون J. ROBSON على ضرورة التمييز الصارم بين "البدعة" و"الهرطقة". انظر فصل: "بدعة" في **دائرة المعارف الإسلامية** (بالفرنسيّة)، ط: ٢، ج I، ص ١٢٣٥.

(٣) **صحيح البخاري**، م. م.، كتاب صلاة التراويح، ج II، ص ٦٠ (حديث رقم: ٢٠١٠).

(٤) يقول محمّد أركون: «إنّ المزدوجة [...] سُنّة / بِدْعة لا ينبغي أن تحلّل فقط من خلال مصطلحات علم اللاّهوت أو القانون. ذلك أنّها تخصّ، بشكل عامّ، الجدليّة الاجتماعيّة الملازمة لكلّ مجتمع تتقاطع فيه عدّة فئات عرقيّة ـ ثقافيّة، =

العبارتين متلازمتين تلازماً تقابليًا[1]. وساق أهل السُنّة أقوالاً عديدة أجروها على لسان كبار الصحابة تدعو إلى التقيّد بالسنّة والعدول عن البدعة، إذ أُسْنِد إلى ابن مسعود (ت ٣٢ هـ / ٦٥٢ م) القول التالي: "الاقتصاد في السنّة خير من الاجتهاد في البدعة"[2]. واستعمل البغدادي (ت ٤٢٩ هـ / ١٠٣٧ م) عبارة "أهل السُنّة" مقابلاً لعبارة "ذوي البدعة"[3].

وإذا جوّدنا البحث في تاريخ ظهور تسمية "أهل السُنّة والجماعة" ألفيناها غائبة عن كتب الفرق الإسلاميّة وسائر مصنّفات

= إمّا مِن أجل زيادة هيمنتها، وإمّا من أجل حماية نفسها من تسرّب عناصر أجنبيّة إليها»، **الفكر الإسلاميّ، نقد واجتهاد**، م. م.، ص ١٠٩.

وللإحاطة بمفهوم البدعة، راجع دراسة أولى قديمة لمحمّد الطالبي بعنوان: «Les Bida'», in: *Studia Islamica*, tome XII, 1960, pp. 43 - 77؛ ودراسة معاصرة للمبروك الشيباني المنصوري، **البدعة عند فقهاء المالكية إلى نهاية القرن السادس الهجريّ**، إشراف الأستاذ المنصف بن عبد الجليل، (شهادة الدراسات المعمّقة، مرقونة بكلّيّة الآداب بمنّوبة، ١٩٩٩).

(١) راجع فصل «بدعة» لدى فنسنك WEINSINCK في: **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، طبعة أولى، إسطنبول / تونس، ١٩٨٨، ج I، ص ١٥٢. وانظر أيضاً الأقوال المسندة إلى الصحابة والتابعين المبيّنة للتقابل بين السُنّة والبدعة لدى: السيوطي، **حقيقة السُنّة والبدعة**، تحقيق: خليل إبراهيم، طبعة أولى، بيروت، دار الفكر اللبنانيّ، ١٩٩٢.

(٢) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، بيروت، دار الفكر، (د. ت)، ص ٨.

(٣) **الفَرق بين الفِرَق**، م. م.، ص ٣٢٢. ويحسن التنبيه إلى أنّ الجاحظ المعتزليّ (ت ٢٥٥ هـ / ٨٦٨ م) تبنّى المقابلة التالية بين "إقامة السُنّة" و"إماتة البدعة". انظر: **الرسائل**، طبعة أولى، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٨، ج I، ص ٢٢٤.

علماء الكلام المؤلّفة إلى منتصف القرن الثالث الهجريّ[١]. أمّا في الثلث الأوّل من القرن الرابع الهجريّ فقد راجت صيغتان قريبتان من التسمية المذكورة أعلاه نرجّح أنّ التركيب بينهما أفضى إلى ظهور عبارة "أهل السنّة والجماعة".

لقد وردت الصيغة الأولى في عقيدة أبي جعفر الطحاوي الحنفيّ (ت ٣٢١ هـ / ٩٣٢ م.) التي سمّاها أحد ناشريها الأوائل بـ"بيان السنّة والجماعة"[٢]. وهذا ما يشفّ عنه قول الطحاوي في خاتمة مصنّفه: «نسأل اللّه تعالى أن [...] يعصمنا من الأهواء المختلطة والآراء المتفرّقة والمذاهب الرديّة [...] مِمّن خالف السنّة والجماعة واتّبع البدعة والضلالة»[٣].

أمّا الصيغة الثانية فهي "أصحاب الحديث وأهل السنّة". وقد وردت في **مقالات** الأشعريّ[٤] (ت ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م.).

وقد نبّه المنصف بن عبد الجليل إلى أنّ في القرن الرابع الهجريّ «لا معنى للحديث عن "أهل السنّة والجماعة" [....] وإنّ الذي نشهده

---

(١) ينبغي الاحتراز من بعض الأخبار التي يُفْهَم منها أنّ عبارة "أهل السُنّة والجماعة" كانت متداولة بين علماء القرن الثاني الهجريّ، إذ يتعلّق الأمر، عند الفحص، بإسقاط تاريخيّ واضح. انظر مثلاً الخبر الذي ساقه ابن الجوزي في كتابه **تلبيس إبليس**، م. م.، ص ٩.

(٢) صدرت الطبعة الأولى في حلب سنة ١٩٢٥.

(٣) «بيان السنّة والجماعة»، ضمن كتاب عبد الغني الميداني (ت ١٨٠٧ م.): **شرح العقيدة الطحاوية**، طبعة ثانية، دمشق، ١٩٨٢، ص ٣٥.

(٤) راجع: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تحقيق: هلموت ريتر H RITTER، طبعة ثالثة، ڤيسبادن (ألمانيا)، ١٩٨٠، ج I، ص ٢٩٠.

لا يخرج عن تكوّن المفهوم والظاهرة معاً»[1]. ولكن في مستهلّ القرن الخامس الهجريّ سيجري استعمال عبارة "أهل السنّة والجماعة" في دلالتها الاصطلاحيّة السنّيّة، سواء من جانب السلطة السياسيّة المنتصرة للعقيدة السنّيّة في جناحيها الأشعريّ والماتريديّ، أو من جانب مؤرّخي الفِرَق الإسلاميّة فيما صنّفوه من كتب في هذا الباب[2].

٢. المرجع

نروم، في هذا المستوى من البحث، تعيين المرجع الذي تُرَدّ إليه كلمتا "سُنّة" و"جماعة" حتّى تتسنّى لنا الإحاطة الدقيقة بدلالة "أهل السُنّة والجماعة" الممثّلين للفكر السنّيّ.

أ. السنة

يبدو أنّ معنى "السُنّة" في اللغة[3] مرّ بثلاث مراحل متعاقبة متمايزة هي:

---

(١) **الفرقة الهامشية في الإسلام**، م. م.، ص ٢٢٦.

(٢) راجع على سبيل المثال: عبد القاهر البغدادي، **الفَرْق بين الفِرَق**، م. م.، ص ٣١٣. ويقدّر المؤلّف أنّ هذه التسمية جامعة لثمانية أصناف من العلماء السُنّيّين منهم المتكلّمون والفقهاء والمحدّثون... انظر: م. ن، ص ص ٣١٣ - ٣١٨. ولاحظنا أنّ الجمع بين كلمتَيْ "سُنّة" و"جماعة" في عناوين بعض الكتب وُجِد - والعهدة على ابن النديم - منذ أواخر القرن الثاني الهجريّ. ولذلك ذكر ثلاثة كتب تحمل العنوان نفسه وهو: "كتاب السُنّة والجماعة" نُسِب أحدها إلى محمّد بن عمر الواقدي (ت ٢٠٧ هـ / ٨٢٢ م). راجع: **الفهرست**، طبعة أولى، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٨٦، الصفحات: ١٥٨ و٣١٤ و٣٩٠.

(٣) راجع: ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة: (س. ن. ن.)، وانظر كذلك: =

- أوّلا: «السُنّة في الأصل: سُنّة الطريق، وهو طريق سَنّه أوائل الناس فصار مسلكاً لمَنْ بعدهم» (معنى محايد).
- ثانياً: «السُنّة: السيرة حسنةً كانت أو قبيحةً» (معنيان متقابلان: إيجابيّ وسلبيّ).
- وثالثا: «السُنّة الطريقة المحمودة المستقيمة» (معنى إيجابيّ).

ومن غير المستبعد أن يكون تطورّ السُنّة في اللغة مرتبطاً بتكريس معنى اصطلاحيّ إسلاميّ للسُنّة في استعمال علماء الحديث والأصوليّين والمتكلّمين. إلاّ أنّ هذا الاستعمال الاصطلاحيّ الضيّق قد قَضَى على اصطلاح آخر للسُنّة احتفظ به القرآن. وآية ذلك «أنّ كلمة سُنّة مستخدمة في القرآن من خلال ربطها باللّه لكي تعني طريقة اللّه المعتادة في التصرّف تجاه الشعوب التي بقيت مصرّة على ضلالها على الرغم من أنّه قد أرسل إليها الأنبياء كي ينقلوا إليها الوحي ويهديها. ولكنّ كلمة سُنّة تعني بشكل عامّ الأعراف المتّبعة من قِبَل جماعة بشريّة معيّنة. لهذا السبب نجد أنّ السُنّة التي ابتكرها محمّد قد راحت تفرض نفسها بصعوبة وبالتدريج ضدّ الأعراف والعادات المحلّيّة السائدة في الجزيرة العربيّة»[1].

وفعلاً، كرّست عديد الآيات[2] هذا المعنى ما قبل الإسلاميّ للسُنّة من قبيل ما يلي:

= الزبيدي، **تاج العروس**، المادّة نفسها، وأيضاً التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، بيروت، دار صادر، (د. ت)، ج II، ص ص ٧٠٣ ـ ٧٠٧.

(١) محمّد أركون، **الفكر الإسلاميّ: قراءة علمية**، طبعة أولى، بيروت، مركز الإنماء القوميّ، ١٩٨٧، ص ٢٢.

(٢) ذُكِرَت كلمة "سُنّة" ١٣ مرّة في القرآن وردَتْ في تسع آيات موزّعة على =

- «لاَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الأَوَّلِينَ» (**الحجر** ١٥ / ١٣).
- «سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلاَ تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً» (**الإسراء** ١٧ / ٧٧).
- «مَا كَانَ عَلَى النبيّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً» (**الأحزاب** ٣٣ / ٣٨).

وعثرنا، ونحن نقلّب النظر في مجاميع الحديث النبويّ، على هذا المعنى الاصطلاحيّ القديم للسُنّة في عدد قليل من المرويّات المنسوبة إلى الرسول. ودوننا قوله في رواية أبي سعيد الخدريّ (ت ٧٤ هـ / ٦٩٣ م): «لَتَتْبَعَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِبْراً شِبْراً وَذِرَاعاً ذِرَاعاً حَتَّى لَو دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ تَبِعْتُمُوهُمْ»[1].

على أنّه يصعب أحياناً التمييز بَيْنَ السنّة بمعنى الطريقة المتّبعة والسنّة حين تُوظّف توظيفاً سياسيًا. من ذلك أنّ معاوية بن أبي سفيان (ت ٦٠ هـ / ٦٧٩ م.) وأنصاره «جعلوا لَعْنَ عليّ سنّة ينشأ عليها الصغير ويهلك عليها الكبير»[2]. واتُّبِعَت هذه السنّة عقوداً من الزمن

= ثماني سور. انظر: محمّد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، م. م.، مادّة: (س. ن. ن).

(١) **صحيح البخاري**، م. م.، (كتاب الاعتصام بالسُنّة)، ج IV، ص ٣٦٨ (حديث رقم: ٧٣٢٠). وانظر أيضاً آثاراً أخرى دائرة على هذا المعنى نفسه للسُنّة في **موطّأ مالك**، (الباب الرابع من كتاب العِتْق والولاء)، ج II، ص ٧٧٥، ضمن: موسوعة السُنّة: **الكتب الستة وشروحها**، ط. ثانية، تونس / اسطنبول ١٩٩٢. وسنن **أبي داود** (الباب ١٤ من كتاب المناسك)، ج II، ص ٣٦٤، ضمن الموسوعة نفسها.

(٢) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، طبعة ثانية، بيروت، الشركة =

إلى أن أبطلها عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١ هـ / ٧١٩ م) سنة ٩٩ هـ / ٧١٧ م.[(١)]

والحاصل أنّ مرجع كلمة "سُنّة" في عبارة "أهل السُنّة والجماعة" يخرج عن الأصل اللّغويّ الأوّل وعن المقصد القرآنيّ من هذه الكلمة، فضلاً عن استعمال سياقيّ مخصوص لها مثل الحديث الذي رواه الخُذَريّ. ومِن ثمّ ارتبط مرجع "السُنّة" بدلالتها الاصطلاحيّة المتواترة في كتب الحديث النبويّ وفي مؤلّفات أصول الفقه، إذ وجدنا في صحيح البخاري مثلاً الكلام على "سُنّة محمّد"[(٢)] أو "سُنّة رسول اللّه"[(٣)] أو السُنّة معطوفةً على القرآن[(٤)] أو الكتاب[(٥)].

إنّ السُنّة بهذا الاعتبار «طريقة في السلوك الدينيّ سلكها الرسول أو الصحابة أو السلف الصالح من بعده. وهي في هذا السياق تشمل الأحكام من واجب ومندوب ومباح»[(٦)]. بل إنّ السُنّة، ههنا، قريبة في معناها من "المندوب" و"المستحبّ"[(٧)]. وهذا المعنى الذي

= العالميّة للكتاب، ١٩٩٠، مج II، ص ٢٩.

(١) انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، دار الفكر، بيروت، (د. ت)، ج IV، ص ١٥٤.

(٢) **صحيح البخاري**، م.م.، ج I، ص ١٤٥ (حديث رقم: ٣٨٩).

(٣) م. ن، ج II، ص ٤ (حديث رقم: ١٨١٠)

(٤) م. ن، ج III، ص ٢٧٧.

(٥) م. ن، ج IV، ص ٣٧٦.

(٦) كمال عمران، **الإنسان ومصيره في الفكر العربيّ الإسلاميّ الحديث**، طبعة أولى، جامعة منوبة والمؤسّسة العربيّة للتوزيع بتونس، ٢٠٠١، ج II، ص ٧٣٩.

(٧) فصل: "سُنّة" في **دائرة المعارف الإسلاميّة**، (بالفرنسيّة)، ج IX، ص ٩١٦.

اكتسبته كلمة "سُنّة" متعلّق بمشاغل الفقهاء أساساً[1]. وجليّ أن هذه الدلالات التي أفادتها كلمة "سُنّة" في اصطلاح الشرع الإسلاميّ هي المقصودة من عبارة "أهل السُنّة"[2].

ب. الجماعة

إنّ إضافة كلمة "الجماعة" إلى عبارة "أهل السُنّة" لم تتحقّق، فيما يبدو، إلاّ بعد منتصف القرن الرابع الهجريّ وربّما في آخره. ولئن عدل القرآن عن استعمال لفظ "الجماعة" عدولاً تامًّا[3]، فإنّ أهل السُنّة استمدّوها، من جهة المرجع، من مجاميع الحديث النبويّ بمختلف ضروبها مثل **صحيح** البخاري (ت ٢٥٦ هـ / ٨٦٩ م) **وسنن** الدارمي (ت ٢٥٥ هـ / ٨٦٨ م) والنسائي (ت ٣٠٣ هـ / ٩١٥ م)

---

(١) أورد ابن النديم قائمة من المؤلّفات تحمل العنوان نفسه وهو: "كتاب السُنَن". وأُلّف جلُها في القرن الثاني الهجريّ. وتسنّى لنا معرفة محتويات هذه المؤلّفات من خلال كلام المؤلّف على أعمال عبد الملك بن جريج (ت ١٥٠ هـ / ٧٦٧م): «... وله من الكتب: كتاب السُنَن. ويحتوي على مِثل ما تحتوي عليه كتب السُنَن مثل الطهارة والصيام والصلاة والزكاة وغير ذلك». **الفهرست**، م. م.، ص ٣٧٤.

(٢) انظر: يوسف فون آس، **بدايات الفكر الإسلاميّ**، م. م.، ص ١١١.

(٣) تضمّن القرآن مفهوماً آخر قريباً من مفهوم الجماعة، هو "الطائفة". وفي ذلك يقول المنصف بن عبد الجليل: «نظنّ أنّ "الطائفة" تعني في الأصل الجزء من الجماعة، وهي تشترك، طبعاً، مع الجسم الذي تنتسب إليه في الرأي والاعتقاد»، **الفرقة الهامشيّة في الإسلام**، م. م.، ص ٢٥ .
وبخصوص مفهوم "الجماعة" راجع: رضوان السيّد، **الأمّة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسيّ العربيّ الإسلاميّ**، ط. ثانية، بيروت، دار اقرأ، ١٩٨٦، وأيضاً كتابه: **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، طبعة أولى، بيروت، دار المنتخب العربيّ، ١٩٩٣.

ومسند ابن حنبل[1] (ت ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م). والجامع المشترك بين الأحاديث المتضمّنة للكلمة المذكورة هو الحثّ على التمسّك بالجماعة ولزومها درءاً للفرقة وللاختلاف[2]، حتّى إنّ حديثاً من الأحاديث يظهر أنّه لم يكن معروفاً قبل القرن الثالث الهجريّ قَرَنَ بين "السُنّة" و"الجماعة": «. . . وأمّا ترك السُنّة فالخروج من الجماعة»[3].

ونميل إلى القول بأنّ الدلالة الاصطلاحيّة لكلمة "جماعة" في عبارة "أهل السُنّة والجماعة" قد ترسّخت بصفة نهائيّة بإعلان الاعتقاد القادريّ سنة ٤٠٩ هـ، إذ نقرأ في خاتمته ما يلي: «هذا قول أهل السُنّة والجماعة الذي مَنْ تمسّك به كان على الحقّ المبين»[4].

والحقّ أنّ الانتساب إلى السنّة أو إلى الجماعة تنازعته عديد الفرق الإسلاميّة ادّعت كلّ واحدة منها انتماءها للسنّة أو تمثيلها للجماعة. وهذا ما يجلوه مثلاً قول القاضي عبد الجبّار (ت ٤١٥ هـ / ١٠٢٤ م) في معرض انتصاره للمعتزلة وردّه على الاتجاه السنّيّ الأرثوذكسيّ: «وإذا صحّ ما ذكرناه من الجملة، فالمتمسّك بالسنّة

---

(١) راجع: فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، م. م.، مادّة: (ج. م. ع).

(٢) وجدنا في بعض مصنّفات تاريخ الفِرَق الإسلاميّة تشديداً على أهمّية الانتماء إلى "الجماعة". وقد اعتُبرت مفارقتها ـ استناداً إلى أحاديث منسوبة إلى الرسول ـ خروجاً عن الإسلام. انظر الملطي، **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، طبعة أولى، القاهرة، ١٩٩٢، ص ص ٦٣ ـ ٦٩ (باب ذكر الجماعة والنصيحة في الدين).

(٣) **مسند ابن حنبل**، باب: باقي مسند المكثرين (حديث رقم: ٦٨٣٢).

(٤) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، طبعة أولى، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٢، ج XV، ص ٢٨١.

والجماعة هم أصحابنا والحمد لله دون هؤلاء المشنّعين الذين عند التحقيق لا يميّزون ما يقولون...»[(١)]. وفي السياق ذاته نعت النوبختي الشيعيّ (ت ق. ٣ هـ / ٩ م) أصحاب عليّ بن أبي طالب (ت ٤٠ هـ / ٦٦٠ م) بـ"الجماعة"[(٢)].

وبالمقابل اعتبر الملطيّ (ت ٣٧٧ هـ / ٩٨٧ م) المسلمين كافّة ممثّلين لمفهوم "الجماعة" في الإسلام[(٣)].

II. أهل السُنّة في التاريخ

١. في علاقة أصحاب الحديث بأهل الرأي

إنّ عنايتنا بأصحاب الحديث[(٤)] أو أهل الرأي[(٥)] مندرجة في الموقف الذي يعتبرهم طائفة من أهل السُنّة عامّة. وتردّ علاقة

---

(١) **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق: فؤاد السيّد، طبعة ثانية، تونس / الجزائر، ١٩٨٦، ص ١٨٦. وقد لاحظ المؤلف أنّ تسمية سنّة الرسول تقع «على ما ثبت أنّه قاله وفعله. فأمّا ما يُنقل من أخبار الآحاد [...] فالقول بأنه سنّة يقبح لأنّا لا نأمن أن نكون كاذبين في ذلك». أمّا الجماعة «فالمراد بها ما أجمعت عليه الأمّة وثبت ذلك مِن إجماعها. فأمّا ما لم يثبت ممّا لم يجز التمسّك به، فهو بمنزلة أخبار الآحاد» م. ن، ص. ن.

(٢) **فِرَق الشيعة**، تحقيق: عبد المنعم الحفني، طبعة أولى، القاهرة، دار الرشاد، ١٩٩٢، ص ١٧.

(٣) **التنبيه والردّ**، م. م.، ص ٦٣.

(٤) راجع آراءهم في كتاب تمجيديّ للخطيب البغدادي بعنوان: **شرف أصحاب الحديث**، تحقيق: محمّد سعيد خطيب أوغلي، طبعة ثانية، أنقرة، ١٩٩١.

(٥) انظر فصل: «أهل الحديث» بقلم يوسف شاخت J. Schacht في **دائرة المعارف الإسلامية**، (بالفرنسيّة)، ج I، ص ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

أصْحاب الحديث بأهل الرأي إلى الطور الأوّل من تاريخ تكوُّن المدارس الفقهيّة في الإسلام بدءاً من القرن الثاني الهجريّ[1].

فمن المعروف أنّ مدرسة أهْل الحديث نشطت في الحجاز، وعوّل أصحابها على الحديث النبويّ في تدبّر مشاغلهم الفقهيّة. ومن هؤلاء الأعلام المقدّمين في هذه المدرسة سعيد بن المسيّب (ت ٩٣ هـ / ٧١١ م) وابن جريج (ت ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م) وسفيان الثوري (ت ١٦١ هـ / ٧٧٨ م) وحمّاد بن سلمة (ت ١٦٧ هـ / ٧٨٣ م) ومالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ / ٧٩٥ م). وقد تبوّأ جميعهم منزلة محمودة في الوجدان الإسلاميّ السُنّيّ لانقطاعهم عن أحداث الفتنة[2]. وتدعّمت حظوة أصْحاب الحديث بين العامّة بعد الموقف الذي وقفه أحمد بن حنبل في محنة خلق القرآن في أوائل القرن الثالث الهجريّ. ثمّ مثّل الحنابلة شقًّا مهمًّا من أصْحاب الحديث، وتحديداً منذ منتصف القرن الثالث الهجريّ[3].

أمّا مدرسة الرأي في الفقه، فقد سطع نجمها بالعراق في الفترة نفسها التي شاعت فيها مدرسة أهْل الحديث. ومن الأعلام المبرّزين في مدرسة الرأي نذكر خاصّة إبراهيم النخعي (ت ٩٦ هـ / ٧١٤ م) وأبا حنيفة النعمان (ت ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م). والمعلوم أنّ أصحاب هذه المدرسة لا يعوّلون على الحديث مستنداً من مستندات البحث

---

(١) م. س، الفصل نفسه، ج I، ص ٢٦٦.

(٢) انظر: المنصف بن عبد الجليل، **الفرقة الهامشية في الإسلام**، م. م.، ص ٢٢٨.

(٣) انظر مثلاً: ابن كثير، **البداية والنهاية**، طبعة أولى، بيروت، ٢٠٠٤، ج II، ص ١٦٩٥.

الفقهيّ، بل يحتفون بالنظر العقليّ[١] حتى إنهم أذاعوا بين العلماء العملَ بالقياس في مختلف أبواب الفقه: فنادوا «بوجوب المحاجّة العقليّة من أجل فرض الرأي الشخصيّ في مجال الأحكام الشرعيّة»[٢].

إنّ التزامن النسبيّ بين مدرستي أهْل الحديث والرأي يَسَّرَ للعديد من العلماء إمكان الانتقال من مدرسة إلى أخرى[٣]، وهو تصرّف كان مقبولاً وعاديًا طيلة القرن الثاني الهجريّ[٤]، أي في فترة كانت حُبْلَى بمختلف الرهانات المعرفيّة والمذهبيّة عبر تقارع الآراء وتلمّس أقوم المسالك في البحث، مع ما يمكن أن يصحب هذا التلمّس من تعثّر في الأحكام وتردّد في المواقف. وهذا ما يدعونا إلى مراجعة ما شاع من حُدود فاصلة بين المدرستيْن في هذه الفترة الزمنيّة. فلا بدّ إذن من «تنسيب الخصومة بين أهْل الرأي وأهل الحديث من الفقهاء كما تجلّت منذ القرن الثاني...»[٥].

---

(١) «لقد كان أبو حنيفة في الشريعة كالمعتزلة في العقيدة»، محمّد عابد الجابري، **تكوين العقل العربيّ**، الطبعة الرابعة، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت / الدار البيضاء، ١٩٩١، ص ١٠٦.

(٢) محمّد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، م. م.، ص ٢٨.

(٣) إنّ المدرسة يؤسّسها في الغالب أتباع المذهب.

(٤) المشهور عن الشافعي أنّه كان من أهل الرأي قبل أن ينسلخ عنهم إلى أصحاب الحديث. راجع: الجابري، **تكوين العقل العربيّ**، م. م.، ص ١١٦.

(٥) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، طبعة أولى، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١، ص ١٤١، ونجد شبيهاً لهذه العلاقة بين المدرستين في علاقة أصحاب الحديث بأهل البيت من الشيعة. انظر في هذا الصدد دراسة جيّدة للمنصف بن عبد الجليل، «علاقة سفيان الثوري (ت ١٦١ هـ / ٧٧٨ م) =

وهكذا تشكّل على التدريج خطّان أساسيّان في الفقه هما الخطّ الشافعيّ بالنسبة إلى أصحاب الحديث والخطّ الحنفيّ بخصوص أهْل الرأي، فضلاً عن وجود قطبيْن آخريْن في مجال العقيدة متقابليْن: الخطّ الاعتزاليّ والخطّ الأشعريّ.

ولنا أن نسأل بعد هذا كلّه عن موقف أصْحاب الحديث من أهْل الرأي في الفقه خاصّة. فقد برز الاختلاف بين الفريقيْن منذ القرن الثاني الهجريّ، واستفحل في القرن التالي[1]. ولعلّ أهمّ مأخذ سجّله أصْحاب الحديث على أهْل الرأي تقديمهم القياس على الأحاديث والأخبار المنسوبة إلى الرسول[2]. فهم على حدّ قول ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ / ٨٨٩ م) «يختلفون ويقيسون، ثمّ يدّعون القياس ويستحسنون ويقولون بالشيء ويحكمون به ثمّ يرجعون»[3]. وغير خافٍ أنّ علّة الاحتراز من القياس في باب الفقه هي الخشية من فتح باب الاجتهاد على مصراعيه إلى الحدّ الذي يمكن أن يبطل الأحكام الفقهيّة المستنبطة من القرآن والسُنّة. فلا عجب إذن أن يُجْرِيَ

= بجعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ / ٧٦٥ م)»، ضمن: **حوليات الجامعة التونسيّة**، عدد ٤٧، سنة ٢٠٠٣، ص ص ٢٥ ـ ٦١.

(١) بخصوص ذمّ أصحاب الحديث لأهل الرأي راجع: الخطيب البغدادي، **شرف أصحاب الحديث**، م. م.، ص ص ٧٤ ـ ٧٩.

(٢) قال الشهرستاني بعد ذكر أصحاب أبي حنيفة: «إنّما سمّوا أصحاب الرّأي لأنّ عنايتهم بتحصيل وجه من القياس والمعنى المستنبط من الأحكام وبناء الحوادث عليها، وربّما يقدّمون القياس الجليّ على أخبار الآحاد» .**الملل والنحل**، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٢، ج ١، ص ٢٢١.

(٣) **تأويل مختلف الحديث**، بيروت، دار الهلال، ١٩٨٩، ص ٥٠.

أصْحاب الحديث، منذ وقت مبكّر، على لسان عامر الشعبي (ت ١٠٣ هـ / ٧٢١ م) التنبيه التالي: «إيّاكم والقياس. فإنّكم إن أخذتم به، حرّمتم الحلال وأحللتم الحرام»[١].

والحقّ أنّ هذا الارتياب من القياس مندرج في موقف أعمّ هو العمل بالرأي، أي بالعقل غير المقيَّد بالمسلّمات التي سطّرها أصْحاب الحديث وأتباع النقل في الثقافة الإسلاميّة. ومِنْ ثَمّ عطّلوا العمل بالرأي كلّما وجدوا في مرويّات الحديث مبتغًى لأعمالهم. وإلى هذا الموقف مال الأوزاعي (ت ١٥٧ هـ / ٧٧٣ م) حينما قال: «إنّنا لا ننقم على ابي حنيفة أنّه رأى. كلّنا يرى. ولكنّنا ننقم عليه أنّه يجيئه الحديث عن النبيّ ﷺ فيخالفه إلى غيره»[٢]. ونعتقد أنّه ما كان لأصحاب الحديث أن يقفوا هذا الموقف المناهض لأهل الرأي لو كان الفريقان متكافئيْن عدداً وتأثيراً في أوساط العلماء والعامّة.

وعلى صعيد آخر، رَجَحَت كفّة أصحاب الحديث على المعتزلة، خصومهم التقليديّين في هذا الباب، بعد انتصارهم عليهم مع صعود الخليفة العبّاسيّ المتوكّل (ت ٢٤٧ هـ / ٨٦١ م) إلى سدّة السلطة السياسيّة. وعلى هذا الموضوع مدار المحور التالي.

٢. انتصار الأرثوذكسية[٣] السُنّية: المحنة أنموذجاً

شملت الأرثوذكسيّة السُنّيّة جماعات المحدّثين والقضاة والعلماء. وعرفت في مسارها التاريخيّ ثلاث مراحل متعاقبة هي:

---

(١) م. ن، ص ٥٦.

(٢) م. ن، ص ٥١.

(٣) أخذنا هذه العبارة عن محمّد أركون وهو يقصد من الأرثوذكسيّة L'orthodoxie=

- **مرحلة النشأة**: وتغطّي القرن الأوّل والنصف الأوّل من القرن الثاني الهجريّ. وفيها نشأت السُنّة الثقافيّة الإسلاميّة التي راحت تضع على التدريج أسسها المرجعيّة[1]. إنّها «فترة المخاض الكبرى في المجتمع وفي السياسة وفي أشكال التديّن وتجلّيات هذه الأشكال»[2].
- **مرحلة التبلور**: لقد توضّحت منذ أواسط القرن الثاني وطيلة القرن الثالث، الاتجاهات الكبرى لأهل السُنّة، من خلال مساهمة جيل من العلماء مثل سفيان الثوري وسفيان بن عيينة (ت ١٩٨ هـ / ٨١٣ م) ويحيى بن معين (ت ٢٣٣ هـ / ٨٤٧ م). وقد دُشّنت هذه المرحلة بحدث ثقافيّ بارز هو الشروع في تدوين المعارف الإسلاميّة[3].

= الاتجاه المستقيم والرسميّ في أصول العقيدة وفروعها. وفي تقديره عَرَفَ الفكر الإسلاميّ ثلاث أرثوذكسيّات كبرى هي الأرثوذكسيّة السّنّيّة والأرثوذكسيّة الشيعيّة والأرثوذكسيّة الخارجيّة. انظر كتابه: **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، م. م.، ص ٢٤. وفي السياق ذاته عبّر المنصف بن عبد الجليل عن هذه الأرثوذكسيّة السُنّيّة بـ"السُنّيّة السُنّيّة" L'orthodoxie sunnite. انظر كتابه: **الفرقة الهامشية في الإسلام**، م. م.، ص ٢٤٤.

(١) انظر: عبد المجيد الشرفي، «في قراءة التراث الدينيّ، الاتقان في علوم القرآن أنموذجاً»، ضمن كتابه: **لبنات**، طبعة أولى، تونس، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٤، ص ١١٥.

(٢) عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، طبعة أولى، الدار البيضاء، ١٩٩٨، ص ٢٠.

(٣) انظر: السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، طبعة أولى، مصر، ١٩٥٢، ص ٢٦١.

- **مرحلة النفوذ:** ومبتدؤها أواسط القرن الثالث الهجريّ، بعد الانتصار الساحق الذي أحرزه أهْل الحديث على المعتزلة عقب انتهاء محنة خلق القرآن[1]، وتعاظم هذا النفوذ مع تمكّن السلاجقة من السلطة السياسيّة في العراق، وذلك حين دخل طغرلبك (ت ٤٥٦ هـ / ١٠٦٣ م) بغداد سنة ٤٤٧ هـ / ١٠٥٥ م. ولمّا كان انتصار الأرثوذكسيّة السنّيّة مبنيًا على حدث حاسم، وهو المحنة، رأينا التوقف عنده نستجلي، بطريقة تأليفيّة، دواعيها الضمنيّة والصريحة من ناحية، ونتعقّب نتائجها ودلالاتها على صعيديْ الفكر والسياسة من ناحية أخرى.

لقد ارتبطت المحنة في وجه من وجوهها الظاهرة[2] بالسؤال التالي: هل القرآن، باعتباره كلامَ اللّه، قديم أو مخلوق مُحْدَث؟ وقد أفرزت الإجابة عن هذا السؤال موقفيْن رئيسيّيْن هما:

- **الموقف القائل بأنّ القرآن كلامُ اللّه المخلوق:** نجم هذا الموقف في السنوات الأولى من القرن الثاني الهجريّ. وتفشّى، أوّل ما تفشّى، في أوساط القدريّة الأولى، أسلاف المعتزلة، وتحديداً عند الجعد بن درهم (ت ١٢٥ هـ / ٧٤٢ م)، وفي أوساط بعض الجبريّة والخوارج والشيعة. وتأصّلَ الموقف كلاميًا لدى المعتزلة في بداية القرن الثالث الهجريّ. إذ أدرجوا القول بخلق القرآن في الأصل الثاني من أصول الاعتقاد عندهم، وهو العدل.
- **الموقف القائل بأنّ القرآن كلامُ اللّه القديم:** مِنْ غير المستبعد أن

(١) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م. م.، ص ١٢٦.

(٢) هذا الوجه الظاهر أذاعه السنّيون وحصروه في بُعدٍ فكريّ مداره على حقّهم في القول إنّ القرآن قديم من دون أن تكون لهم مقاصد سياسيّة من وراء هذا الحقّ.

يكون هذا الموقف ردًا على الموقف السابق. ولذلك لا نجد إلى موفّى القرن الثالث الهجريّ بحثاً كلاميًا قائماً على الاستدلال والمحاجّة لدى القائلين بقِدَم القرآن، وهم أساساً من أصْحاب الحديث. ولم يتسنّ لأهل السُنّة درس هذه المسألة بتوسّع وبنظر كلاميّ إلاّ بعد انقضاء المحنة بما يزيد عن نصف قرن، وهو ما تمّ فعلاً مع مساهمة أبي الحسن الأشعريّ حين استدلّ بالقرآن على أنّه كلام اللَّه غير المخلوق[1]. ثمّ تواصل هذا الدرس مع أعمال مؤرّخي الفِرَق الإسلاميّة والمتكلّمين السُنّيّين وخاصّة منهم الأشاعرة[2].

إنّ امتحان المأمون (ت ٢١٨ هـ / ٨٣٣ م) للمحدّثين يتعذّر فهمه من دون التنبيه إلى أمرين مهمّين هما[3]:

---

(١) راجع كتابه: **الإبانة عن أصول الديانة**، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربيّ، بيروت ١٩٩٠، ص ص ٤١ ـ ٤٤.

(٢) راجع على سبيل المثال ابن بطّة العكبري، **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية**، (طبعة كاملة)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، طبعة أولى، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٢، ج II، ص ص ١٥٢ ـ ١٦٦ (باب اتضاح الحجّة في أنّ القرآن كلام اللَّه غير مخلوق).

(٣) قدّمت ناجية الوريمي بوعجيلة قراءة جديدة للمحنة مكّنتها من نقض القراءة السنّيّة الشائعة عنها (وتحديداً القراءة الحنبليّة)، ومفادها أنّ القائمين على السلطة السياسيّة والمعتزلة هم الذين امتحنوا المحدّثين وأجبروهم ـ من دون ذكر للأسباب الحقيقيّة المفسّرة لهذا الموقف ـ على القول بخلق القرآن. راجع أطروحتها: **في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم**، طبعة أولى، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكريّ، دمشق، دار المدى، ٢٠٠٤، ص ص ٢١٥ ـ ٣٤١.

- **أوّلاً**: إنّ محنة المحدّثين سُبقت بمحنة متكلّمي المعتزلة وغيرهم من الخوارج وحتّى من فقهاء السنّة، ونقصد تحديداً أبا حنيفة النعمان. ذلك أنّ خلفاء بني أميّة والخلفاء العبّاسيّين الذين تولّوا السلطة السياسيّة قبل المأمون رموا القائلين بخلق القرآن بالزندقة واتّهموهم بالكفر. وقد تحالف معهم المحدّثون السنّيّون، إذ برّروا لهم مواقفهم السياسيّة وأفتوا لهم بتصفية معارضيهم السياسيّين. لذلك فإنّ «العلاقة بين أصحاب الحديث وبين الخلفاء السابقين هي علاقة وظيفيّة بموجبها يقدّم المحدّثون خدمات إيديولوجيّة لا يستغني عنها صاحب السلطة في مجتمع كتابيّ إذا لم يجد لتشريع سلطته إلاّ الدين»[١]. والحقّ أنّ مقصد القائلين بأنّ القرآن مخلوق هو الوفاء لموقف كلاميّ مبدئيّ عندهم هو قدرة العباد على خلق أفعالهم ومسؤوليّتهم فيما يأتونه من أعمال. ومن ثمّ يكون للجزاء معنًى. وهذا ما أملى على القائلين بخلق القرآن نقد السلطة السياسيّة الجائرة على العهدَيْن الأمويّ والعبّاسيّ، خاصّة أنّ ممثّلي هذه السلطة احتموا بمقالة الجبر لتبرير أعمالهم السياسيّة.
- **ثانياً**: إنّ أهل الحديث هم الذين بدأوا بالاعتراض على سياسة المأمون، إذ إنّ اختياراته في هذا الباب عصفت بمكانتهم لدى أصحاب النفوذ السياسيّ. وبالإمكان حصر أهمّ اختيارات المأمون الثقافيّة والسياسيّة في النقاط التالية[٢]:

---

(١) م. ن، ص ٢٩٠.

(٢) انظر: م. ن، ص ص ٢٩٠ ـ ٢٩٨.

- نهج سياسة ثقافيّة عادلة تسوّي بين أهل الحديث والمتكلّمين وسائر العلماء من مختلف المذاهب.
- القول بخلق القرآن لانسجامه مع موقف سياسيّ لا يربط ممارسة الخليفة للسلطة السياسيّة بالإرادة الإلهيّة، بل يجعل تلك الممارسة رهينة الكفاءة والقدرة على رعاية مصالح العباد. ومن ثَمّ يمكن تحقيق العدل السياسيّ عبر مقالة خلق القرآن.
- الميل إلى الشيعة، حتّى إنّه عهد بالخلافة من بعده إلى عليّ بن موسى بن جعفر الرضا (ت ٢٠٣ هـ / ٨١٨ م)، وذلك سنة ٢٠١ هـ. وقد أثبت المأمون هذا الميل بأن «أمر جنده بطرح السواد ولبس ثياب الخضرة، وكتب بذلك إلى الآفاق»[1]. وجليّ أنّ هذا الاختيار السياسيّ خرق مبدأً إيديولوجيًّا أذاعه العبّاسيّون، وهو أنّ الخلافة الشرعيّة منحصرة في بني العبّاس دون سواهم.

وبناء على ما تقدّم تحالف المحدّثون مع المعارضين لسياسة المأمون ومع العامّة. وقد أفرز هذا التحالف جملة من المواقف التي انتصر لها المحدّثون منها التشديد على أنّ القائل بخلق القرآن "مبتدع" و"كافر" خارج عن جماعة المسلمين، ومنها التمرّد على المأمون حينما كان بخراسان ووقوفهم إلى جانب إبراهيم بن مهديّ (ت ٢٢٤ هـ / ٨٣٨ م) وقد نودِيَ به في بغداد خليفة للمسلمين سنة ٢٠١ هـ[2].

---

(١) **تاريخ الطبري**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، (د. ت)، ج VIII، ص ٥٥٤.

(٢) راجع: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، م. م.، ج ٧، ص ١٨٤.

ويمكن القول في ضوء تحرّك المحدّثين على أكثر من مستوى إنّ إعلان المأمون للمحنة سنة ٢١٨ هـ. كان اضطراراً منه لا اختياراً[1]، خاصّة بعد أن تأكّد لديه أنّ المحدّثين قد عَظُمَت منزلتهم بين العامّة وقويت شوكتهم فيهم. فهؤلاء على حدّ عبارة المأمون: «نسبوا أنفسهم إلى السُنّة [...] ثمّ أظهروا مع ذلك أنّهم أهل الحقّ والدين والجماعة، وأنّ مَنْ سواهم أهل الباطل والكفر والفُرْقة. فاستطالوا بذلك على الناس وغرّروا به الجهّال حتّى مال قوم من أهل السَمْت الكاذب والتخشّع لغير اللّه والتقشّف لغير الدين إلى موافقتهم عليه ومواطأتهم على سيّئ آرائهم تزيّناً بذلك عندهم وتصنُّعاً للرياسة والعدالة فيهم، فتركوا الحقّ إلى باطلهم...»[2].

ومن ثَمّ لم يكن أمام المأمون إلاّ تكفير مَنْ يرفض القول بخلق القرآن. وقد تواصل العمل بهذا الإجراء ـ وإن اتّخذ أشكالاً أخرى في مستوى الممارسة السياسيّة ـ مع المعتصم (ت ٢٢٧ هـ / ٨٤١ م) وابنه الواثق (ت ٢٣٢ هـ / ٨٤٥ م).

إنّ الممتحنين كانوا في البدء من أوساط القضاة بما أنّهم معيَّنون من الخليفة نفسه. ثمّ شمل الامتحان أكثر ما شمل الفقهاء ورجال الحديث من أهل السُنّة مثل قتيبة بن سعيد الثقفي[3] (ت ٢٤٠ هـ /

---

(١) انظر: الوريمي، **في الائتلاف والاختلاف**، م. م.، ص ٣٠٠ وص ٣٠٥.

(٢) من رسالة المأمون ـ لمّا كان في الرقّة ـ إلى نائبه ببغداد إسحاق بن إبراهيم (ت ٢٣٥ هـ / ٨٤٩ م)، وذلك في ربيع الأوّل سنة ٢١٨ هـ. الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، م. م.، ج VIII، ص ص ٦٣٢ ـ ٦٣٣.

(٣) قال عنه الخطيب البغدادي: «كان ثَبْتاً فيما روى، صاحب سُنّة وجماعة»، **تاريخ بغداد**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، طبعة أولى، بيروت، دار =

٨٥٤ م) وعليّ بن الجعد الجوهري (ت ٢٣٠ هـ / ٨٤٤ م) ومحمّد بن نوح العجلي (ت ٢١٨ هـ / ٨٣٣ م) ومحمّد بن حاتم بن ميمون (ت ٢٣٦ هـ / ٨٥٠ م) وأبي يعقوب يوسف بن يحيى البويطي[١] (ت ٢٣٢ هـ / ٨٤٦ م). ونودّ التوقّف عند علَمَيْن معروفين شملتهما المحنة هما أحمد بن حنبل وأحمد بن نصر الخزاعي (ت ٢٣١ هـ / ٨٤٥ م).

لقد امتنع ابن حنبل عن الإجابة في الامتحان وتمسّك بالقول إنّ القرآن قديم غير مخلوق. وترتّب على ذلك أنّ المحنة معه أخذت شكلين:

- **شكلاً مباشراً**: تجلّى في حبسه وضربه بالسياط سنة ٢٢٠ هـ على عهد المعتصم[٢]. ولم يدم هذا الشكل في المحنة سوى سنة ونصف[٣].
- **وشكلاً غير مباشر**: ظهر على عهد المتوكّل حين صدر الأمر بوجوب لزوم ابن حنبل بيته والانقطاع عن التحديث في مساجد بغداد.

إنّ هذين الشكلين اللذين اتّخذتهما محنة ابن حنبل يثبتان صرامة

= الكتب العلميّة، ١٩٩٧، ص ٤٦٣. وراجع قائمة الممتحنين لدى السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، م. م.، ص ٣١٠.

(١) يُرْوَى أنّه رُحّل مترجّلاً وموثوق اليدين من مصر إلى بغداد، ومات في السجن، انظر: HAYTHAM MANNA, *Islam et hérésies: l'obsession blasphématoire*, Paris, L'harmattan, 1997, p. 98.

(٢) انظر: السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، م. م.، ص ٣٣٥.

(٣) راجع: فهمي جدعان، **المحنة**، م. م.، ص ١٥١.

السلطة السياسيّة في إخضاع كلّ المناوئين لاختياراتها، حتّى وإن كانوا من زمرة العلماء. ولعلّ محنة الرجل أهون حالاً من غيره مِمّن كان مصيره القتل[1]. وتلك هي نهاية أحمد بن نصر الخزاعي.

كان الرجل من أهل الحديث، واشتهر بين معاصريه بكونه «أمّاراً بالمعروف، فعّالاً للخير، قوّالاً للحقّ»[2]. ولا يُستبعد أن يمثّل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نشاطاً عمليًا هيّأ العامّة للالتفاف حول أحمد بن نصر الخزاعي وإعلان نصرتها له. وندرك من خبر ورد في بعض المصادر السنيّة المتأخّرة أنّ أحمد بن نصر الخزاعي قاد حركة سياسيّة انقلابيّة ضدّ السلطة السياسيّة القائمة. من ذلك أنّه «اجتمع عليه جماعة من أهل بغداد والتفّ عليه من الألوف أعداد [...] فلمّا كان شهر شعبان من هذه السنة [= ٢٣٠ هـ] انتظمت البيعة لأحمد بن نصر الخزاعي في السرّ على القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والخروج على السلطان [= الواثق باللّه] لبدعته ودعوته إلى القول بخلق القرآن ولما هو عليه وأمراؤه وحاشيته من المعاصي والفواحش»[3]. والجدير بالملاحظة أنّ هذا التحرّك السياسيّ[4]

---

(١) إنّ الصورة الدراميّة لمحنة ابن حنبل وما تميّزت به من تضخيم ومبالغة شاعت، أكثر ما شاعت، في الأدبيّات التمجيديّة الحنبليّة. راجع مثلاً: ابن بطّة العكبري الحنبليّ، **الإبانة**، م. م.، ص ص ٢٦٩ ـ ٢٧٩، (باب ذكر شيء من محنة أبي عبد اللّه أحمد بن محمّد بن حنبل).

(٢) ابن الجوزي، **المنتظم**، م. م.، ج XI، ص ١٦٥.

(٣) ابن كثير، **البداية والنهاية**، م. م.، ج II، ص ص ١٦٠٤ ـ ١٦٠٥.

(٤) لئن لم تجد شرطة بغداد في منزل الخزاعي سلاحاً، فإنّها وجدت في منزل بعض أنصاره "عَلَمين أخضرين" شعار العلويّين. راجع ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، م. م.، ج ٧، ص ٢٧٣.

للخزاعي غُيِّبَ تماماً في المصادر السنّيّة الحنبليّة[١].

وهكذا، فإنّ امتحان الخزاعي في خلق القرآن ليس إلاّ محاولة اختبار مدى وفائه لاختيارات السلطة السياسيّة[٢]. ولا غرابة أن يتولّى الخليفة الواثق ذاته ضرب عنق الخزاعي بحجّة أنّه "كافر" حلالٌ دمه[٣].

وعلى الرغم من أنّ الشواهد التاريخيّة متضافرة في تأكيد المقصد السياسيّ من قتل الخزاعي، فإنّ أهل السُنّة بمختلف اتّجاهاتهم اعتقدوا أنّ نهايته المأسويّة كانت «في المحنة على القرآن»[٤]، ليَظْهَروا عند العامّة في صورة الضحيّة من دون أن تكون لهم يدٌ في الشؤون السياسيّة. ولذلك تفنّنوا في استعادة مشهد محاكمة أحمد بن نصر الخزاعي ونقلوا حيثيّاتها، كما تمثّلوها، في إخراج قصصيّ دراميّ فاجع[٥]. بل إنّهم استغلّوا مثل هذه المحاكمة للانتقام من

---

(١) راجع ترجمة الخزاعي عند ابن أبي يعلى الفرّاء، **طبقات الحنابلة**، تحقيق: محمّد حامد الفقيه، طبعة أولى، مصر، ١٩٥٢، ج I، ص ص ٨٠ ـ ٨٢ (ترجمة رقم: ٧٥).

(٢) لقد حصل مع الواثق «التماهي بين الخطابيْن السياسيّ والدينيّ. فأصبح ممكناً أن يحلّ الواحد منهما مقام الآخر، وينهض بالوظيفة نفسها من حيث القدرة على الإبلاغ». ناجية الوريمي بوعجيلة، **في الائتلاف والاختلاف**، م. م.، ص ٣١٣.

(٣) راجع ابن الجوزي، **المنتظم**، م. م.، ج XI، ص ص ١٦٥ ـ ١٦٦. وساق فهمي جدعان ملاحظة ثاقبة، وهي أنّ صلبَ أحمد بن نصر الخزاعي هو «عقاب من يأتي "الثورة" أو "الفتنة" لا مَن يأبى القول إنّ القرآن مخلوق»، **المحنة**، م. م.، ص ٢٨٤.

(٤) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، م. م.، مج II، ص ٤٦١.

(٥) يبدو أنّ هذه الصورة أخذت في التضخّم كلّما تأخّرنا في الزمان. راجع مثلاً: =

خصومهم من أهل الاعتزال، وذلك بتقديمهم في ثوب القَتَلة والجلاّدين. ولنا شاهد آخر على هذا الموقف. فقد نبّه المالكيّة إلى المصير الذي كاد أن يَؤُول إليه فقيه إفريقيّة الأغلبيّة سحنون بن سعيد (ت ٢٤٠ هـ / ٨٥٤ م) حين امتنع عن القول بخلق القرآن، إذ انعقد مجلس لمحاكمته برئاسة القاضي المعتزليّ ابن أبي الجواد (ت ٢٣٤ هـ / ٨٤٨ م). واقترح على الأمير الأغلبيّ وقتئذ أبي جعفر أحمد بن الأغلب قتل سحنون وتمزيقه. إلاّ أنّ الحكم الصادر ضدّه لم يتعَدَّ منعه من التدريس[١].

ولم تُرْفَع المحنة إلاّ سنة ٢٣٤ هـ على عهد المتوكّل، إذ أشخص الخليفةُ «الفقهاء والمحدِّثين [...] فقسّمت بينهم الجوائز وأجريَتْ عليهم الأرزاق، وأمرهم المتوكّل أن يجلسوا إلى الناس وأن يحدّثوا بالأحاديث التي فيها الردّ على المعتزلة والجهميّة وأن يحدّثوا بالأحاديث في الرؤية [...] [و] نهى المتوكّل عن الكلام في القرآن. . .»[٢]. وبذلك وقع قرار المتوكّل في نفوس أهل السُنّة -وفي مقدّمتهم الحنابلة[٣] ـ موقعاً حسناً حتّى شاع في صفوفهم أنّ الخلفاء ثلاثة: أبو بكر في مقاتلة «أهل الردّة»، وعمر بن عبد العزيز في ردّ

= ابن الجوزي، **المنتظم**، م. م.، ج XI، ص ص ١٦٦ ـ ١٦٧؛ والسيوطي، **تاريخ الخلفاء**، م. م.، ص ٣٤١.

(١) انظر: MOHAMED TALBI, *L'Emirat aghlabide (Histoire politique)*, Publication de la faculté des Lettres, Tunis - Paris, Librairie Maisonneuve, 1966, p. 228.

(٢) ابن الجوزي، **المنتظم**، م. م.، ج XI، ص ٢٠٧.

(٣) راجع: المنصف بن عبد الجليل، **الفرقة الهامشيّة في الإسلام**، م. م.، ص ٤٠.

المظالم، والمتوكّل في «إحياء السُنّة» و«محو البِدعة»[1]. وسادت منذئذ مقالة كون القرآن كلامَ اللّه القديم. وتعزّزت هذه السيادة بشكل نهائيّ بإعلان الاعتقاد القادريّ الذي حَظَرَ في بند من بنوده القول بخلق القرآن[2].

وبقطع النظر عن الدواعي الحقيقيّة والتاريخيّة التي ألجَأت المأمون إلى امتحان المحدّثين في خلق القرآن من ناحية، ثمّ حَمَلَت المتوكّل على التحالف معهم من ناحية أخرى، فإنّ انتصار الأرثوذكسيّة السنّيّة تحقّق في ضوء استغلال هذه الظروف السياسيّة «ليقبضوا على منافسيهم وخاصّة من المعتزلة. ومن هنا نشأت تلك الأسطورة أنّ المعتزلة هم الذين كانوا يمتحنون المحدّثين، وأنّهم مسؤولون عن هذه المحنة»[3].

ولا شكّ في أنّ انتصار المحدّثين من أهل السُنّة كرّس نهائيًا سيادة النقل على العقل في الثقافة الإسلاميّة. وانعكست آثار هذا الموقف على مختلف المعارف الإسلاميّة من شيوع التفاسير القرآنيّة بالمأثور وتكاثر مجاميع الحديث النبويّ من صحاح ومسانيد وسنن. وبذلك أشاعت هذه الأرثوذكسيّة فهماً وحيداً للعقيدة الإسلاميّة وكفّرت مخالفيها في المذهب. وفضلاً عن ذلك تكوّنت على التدريج مقالة "السلف الصالح". ولا عجب أن يكون أحمد بن حنبل خاتمة هذا السلف.

---

(١) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، م. م.، مج II، ص ٤٦٩؛ والسيوطي، **تاريخ الخلفاء**، م.م.، ص ٣٤٦.
(٢) انظر: ابن الجوزي، **المنتظم**، م. م.، ج XV، ص ٢٨٠.
(٣) عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، م. م.، ص ٣٩.

٣. موقف أهل السُنة من المخالفين لهم

إنّ موقف أهل السُنة من المخالفين لهم في التعامل مع الإسلام عقيدةً وفقهاً وأحداثاً تاريخيّة يفهم، حسب رأينا، في ضوء محدِّدات ثلاثة متكاملة هي:

- **محدِّد دينيّ عامّ**: ويرتبط مرجعيًا بالأرثوذكسيّة التي تدّعي، في حقل الأديان عامّة، معرفة الحقيقة المطلقة في الدين والعقيدة، وما يترتّب على ذلك من نفي حقّ الاختلاف. ومن ثمّ نشأت علاقةُ تلازم بين الأرثوذكسيّة ومنطق الإقصاء حتّى لا فكاك بينهما. وأفضَت هذه العلاقة إلى أن أصبح الإقصاء خاصّيّة من خاصّيّات الفكر الدينيّ عموماً. وهذا عينُه ما ينطبق على ما سمّيناه بالأرثوذكسيّة السُنّيّة[1].
- **مُحدِّد عقديّ خاصّ**: وقد صاغه أهل السُنة كي يضبطوا من وجهة نظرهم حدود التمايز بينهم وبين مخالفيهم في العقيدة. وحَمَلَهم هذا الموقف على صوغ مفهوم للإسلام وللإيمان القويم. ودوننا قول البغدادي: «والصحيح عندنا أنّ اسم مِلّة الإسلام واقعٌ على كلّ مَن أقرّ بحدوث العالَم وتوحيد صانعه وقِدَمِه، وأنّه عادل حكيم، مع نفي التشبيه والتعطيل عنه. وأَقَرَّ مع ذلك بنبوّة جميع أنبيائه وبصحّة نبوّة محمّد ﷺ ورسالته إلى الكافّة [...] فكلّ مَنْ أَقَرَّ بذلك، فهو داخل في مِلّة أهل الإسلام. وينظر فيه بعد ذلك، فإن لم يخلط إيمانه ببدعة شنعاء تؤدّي إلى الكفر، فهو السُنّيّ الموحّد»[2].

---

(١) انظر: محمّد أركون، **الفكر الإسلاميّ: قراءة علميّة**، م. م.، ص ٢٥.

(٢) **الفَرْق بين الفِرَق**، م. م.، ص ص ٢٣١ ـ ٢٣٢. وانظر في السياق نفسه: =

- **محدِّد تاريخيّ**: ويهمّ الأشكال التي تقلّبت فيها علاقة أهل السُنّة بسائر المذاهب المغايرة لهم، بدرجات متفاوتة، في ممارسة التديّن (إقامة الشعائر مثلاً) وفي تصوّر الحدود القصوى للاختلاف الذي يحلّ معه وبسببه العنفُ محلّ الجدل.

ونقدِّر أنّ هذه المحدِّدات تساعدنا على استجلاء موقف أهل السُنّة من المخالفين لهم. ولمّا كان عملنا يقتضي معرفة هذه العلاقة من جانب واحد، فإنّه من البديهيّ أن يُسْتَمَدّ موقف أهل السُنّة من المصادر السُنّيّة دون سواها من المصادر التي ألَّفَها أتباع المذاهب الأخرى. ونحن على وعي تامّ بأنّ ما يقوله أهل السُنّة في خصومهم لا يعبّر باطّراد أو بالضرورة عن الحقيقة التاريخيّة بقدر ما يعكس، في غالب الأحيان، ضروباً من التحامل على هؤلاء الخصوم والإزراء بهم والنيل منهم. وبالإمكان حصر هذا الموقف في المستويات التالية:

أ. الاختلاف الفكريّ:

تحقّق عمليًا بأمْرَيْن أساسيّيْن هما:

- **أوّلاً**: المباينة في مرجع العلم، ومثاله تعمّد المحدِّثين السُنّيّين نقل مرويّات الحديث بأسانيد علمائهم ورُوَاتهم دون الأسانيد الموجودة في مدوّنات الحديث المتداولة لدى الخوارج أو

= - الأشعريّ **الإبانة عن أصول الديانة**، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٠، ص ص ١٧ - ٢٤.

- فخر الدين الرازي، **اعتقادات فِرَق المسلمين والمشركين**، طبعة أولى، بيروت، ١٩٨٢، ص ٦٦.

الشيعة[1]، والعكس صحيح أيضاً. ورغم ذلك لم تُفْضِ هذه المباينة، باستثناء عدد من المباحث، إلى اختلاف جوهريّ في متون مختلف المدوّنات[2].

- **ثانياً**: الردّ على المخالف، والشواهد عليه عديدة منها أنّ استدلال أهل السُنّة على صحّة خلافة أبي بكر (ت ١٣ هـ / ٦٣٤ م) لم يتمّ إلاّ في مرحلة زمنيّة متأخّرة ردًّا على مقالة النصّ في إمامة عليّ بن أبي طالب (ت ٤٠ هـ / ٦٦٠ م) لدى الشيعة[3]. ويمكن القول إنّ طريقة أهل السُنّة في مجادلة الشيعة خاصّة قد منعت كلّ محاولة ممكنة للتقريب بين الفريقين طيلة العصر الوسيط الإسلاميّ[4].

---

(١) يظهر ذلك من خلال المقارنة ـ في باب العلم مثلاً ـ بين **مسند الربيع بن حبيب الخارجيّ** (ت. ق. ٢ هـ / ق. ٨ م)، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت ٢٠٠١، ص ص ١١ ـ ١٥؛ **وصحيح البخاري**، م. م.، ج I، ص ص ٣٧ ـ ٦٤، وتستقيم نتيجة هذه المقارنة متى وسّعنا من دائرتها في المثال المذكور بإدراج **أصول الكافي** للكليني الشيعيّ (ت ٣٢٨ هـ / ٩٣٩ م)، تحقيق: محمّد الأخوندي، ط. ١، طهران، (د. ت)، ج I، ص ص ٣٠ ـ ٤٧.

(٢) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م. م.، ص ١٦٢.

(٣) انظر: م. ن، ص ١٠٤.

(٤) حاول محمّد رشيد رضا (ت ١٩٣٥ م) ـ وقد ألّف كتاباً في جزأين عن السُنّة والشيعة ـ التوحيد بين المذهبيْن. ومعلوم أنّ شيخ الأزهر محمود شلتوت (ت ١٩٦٣ م) سمح سنة ١٩٥٩، ولأوّل مرّة، بدراسة الفقه الجعفريّ في جامعة الأزهر، راجع: يان ريشار YAN RICHARD، **الإسلام الشيعيّ: عقائد وإيديولوجيات**، ط ١، بيروت، ١٩٩٦، ص ص ٣٠٤ ـ ٣٠٦.

ب. التعريض بالمخالف وتكفيره:

بُنِيَ هذا المستوى في علاقة أهل السُنّة بالمخالفين لهم على مبدأ عامّ لخّصه ابن قتيبة حين قال بعد عرض أصول الاعتقاد لدى أصْحاب الحديث: «مَن فارقهم في شيء منها نابذوه وباغضوه وبدّعوه وهجروه»[1]. وتَجسَّد هذا المبدأ على صعيد الموقف من الفِرَق الإسلاميّة في جملة من النعوت والأحكام الطاعنة في كلّ مَن لم يَنْتَمِ إلى أهل السُنّة. فالخوارج مثلاً، استناداً إلى حديث منسوب إلى الرسول «كِلاَبُ أهل النار»[2]، والمعتزلة "زنادقة"[3]، حتّى إنّ الشافعيّة قرّرت حُكْمَيْن في المعتزلة هما: حُكْم المجوس لقول الرسول فيهم: «القدريّة مجوس هذه الأمّة»، ومن ثمّ يجوز أخذ الجزية منهم، وحُكْم "الردّة" وما يترتّب عليه من نتائج[4].

ولا غرو أن تتصدّر مقالة "التكفير" حُكْم أهل السُنّة على مخالفيهم في المذهب. لذلك دعا البغدادي إلى وجوب تكفير بعض الفِرَق الزيديّة[5]، بل تكفير كلّ مَن انتسب إلى الشيعة أو المعتزلة. إذ قال فيهم: «فإنّا نكفّرهم كما يكفّرون أهل السُنّة ولا تجوز الصلاة عليهم عندنا ولا الصلاة خلفهم»[6]. ولم يَرَ

(١) **تأويل مختلف الحديث**، م. م.، ص ٢١.
(٢) م. ن، ص ٧٧.
(٣) انظر: البغدادي، **الفَرْق بين الفِرَق**، م. م.، ص ٣٥٨.
(٤) انظر: م. ن، ص. ن.
(٥) انظر: م. ن، ص ٣٢.
(٦) م. ن، ص ٣٥٧.

السيوطي (ت ٩١١ هـ / ١٥٠٥ م) في القرامطة سوى "نوع من الملاحدة»[١] بسبب ما قرّروه من عقائد خاصّة بهم مثل ترك الغسل من الجنابة وإحلال الخمر وتقليص الصوم في السنة إلى يومين والزيادة في الأذان... إلخ[٢]. ولم يكتف أهل السُنّة بالتعريض بالفِرَق المخالفة بل تجاوزوه إلى التعريض بالأشخاص تعييناً والقدح في سلوكهم. وهذا ما يجلوه مثلاً قول ابن قتيبة في النظّام المعتزليّ (ت ٢٣١ هـ / ٨٤٥ م): «وجدنا النظّام شاطراً من الشطّار، يغدو على سكر ويروح على سكر [...] ويرتكب الفواحش والشائنات»[٣].

ج. الإفتاء بالقتل والتحريض عليه:

ظهر هذا الموقف في شكلين:

- **شكل نظريّ**: تواتر بكثرة في أقوال الفقهاء ومؤرّخي الفِرَق من أهل السُنّة. ومحصّله التحريض على قتل المخالفين في المذهب والتشريع للتصفية الجسديّة. فهذا مالك بن أنس مثلاً يقول في الخوارج وغيرهم مِمَّن نُعِتُوا بـ"أهل الأهواء والبِدَع" : «أرى أن

(١) **تاريخ الخلفاء**، م. م.، ص ٣٦٦.

(٢) راجع: م. ن، ص ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٣) **تأويل مختلف الحديث**، م. م.، ص ٢٢. والحقّ أنّ مثل هذه التهم متبادلة بين مختلف الفِرَق الإسلاميّة. انظر مثلاً موقف القاضي عبد الجبّار المعتزليّ من "القدريّة" و"المرجئة"، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، طبعة أولى، مصر، (د. ت)، ج VIII، ص ٣٢٩. وقد وقف أحمد بن حنبل من قبله الموقف نفسه مِمَّن نعتهم بـ"الجهميّة". راجع ابن أبي يعلى الفرّاء، **طبقات الحنابلة**، م. م.، ج I، ص ٣٤٣.

يُستتابوا، فإن تابوا وإلاّ قُتِلُوا»[1]. ويمعن "إمام دار الهجرة" في التشدّد بنفي استتابة المعتزلة، إذ يقول فيهم: «زنادقة لا يستتابون، بل يُقْتَلُون»[2]. وحرصت الأوساط السُنّيّة على وضع أحاديث تبرّر رأيهم هذا في المخالفين لهم وأجروا روايتها على لسان ابن عبّاس (ت ٦٨ هـ / ٦٨٧ م) خاصّة. فنقلوا قول الرسول في الإماميّة من الشيعة: «يكون قوم في آخر الزمان يسمّون الرافضة، يرفضون الإسلام ويلفظونه، فاقتلوهم، فإنّهم مشركون»[3].

- **شكل عمليّ**: والشواهد التاريخيّة عليه عديدة. وعادة ما يتمّ الإفتاء بقتل المخالف لأهل السُنّة وتنفيذ الفتوى في الفترات التي يتحقّق فيها التحالف بين المؤسّسة الدينيّة السائدة والسلطة السياسيّة القائمة. وأشهر مثال على ذلك فتوى عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (ت ١٥٧ هـ / ٧٧٣ م)، فقيه الأمويّين، في قتل غيلان الدمشقيّ (ت ١٠٥ هـ / ٧٢٣ م) القائل بأنّ العبدَ خالقُ أفعاله خيرها وشرّها. وقد عوّل الخليفة الأمويّ هشام بن عبد الملك (ت ١٢٥ هـ / ٧٤٢ م) على هذه الفتوى لإعدام غيلان[4]. أما سحنون، قاضي المالكيّة في الإمارة الأغلبيّة، فإنّه عذّب قاضي القيروان ابن أبي الجواد المعتزليّ (ت ٢٣٤ هـ /

---

(١) أورده محمّد الطالبي، **عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين**، طبعة أولى، تونس، دار سراس للنشر، ١٩٩٢، ص ٨١.

(٢) البغدادي، **الفَرْق بين الفِرَق**، م. م.، ص ٣٥٨.

(٣) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، م. م.، ص ٧٧.

(٤) للتوسّع راجع نصّ مناظرة الأوزاعي لغيلان والذي في ضوئها ضُرِبَتْ عنقه في: ابن منظور، **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، طبعة أولى، دمشق ١٩٨٦، ج XX، ص ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦.

٨٤٨ م) «إلى أن مات في العذاب»[١]. وهكذا، فإنّ مسؤوليّة بعض علماء السُنّة في التشريع لقتل المخالفين لهم تحت غطاء المشروعيّة الدينيّة، حقيقة لا مراء فيها. ومِثْل هذا السلوك منافٍ، كما ترى، لحقّ الاختلاف في فهم العقائد وتأويلها من جهة ومتعارض مع مقاصد الرسالة المحمّديّة من جهة أخرى[٢].

د. الفتنة بين أهل السُنّة والشيعة:

سجّل لنا المؤرّخون المسلمون وكُتّاب الحوليّات عيّنات من الصدام العنيف بين أهل السُنّة والشيعة من دون نقل أسبابه في غالب الأحيان. ويبدو أنّ الصراع بين الفريقيْن قد اشتدّت حِدّته في آخر القرن الرابع وبداية القرن الخامس للهجرة. وهذا ما يشفّ عنه قول السيوطي: «وفي سَنة ثمان وتسعين [٣٩٨ هـ] وقعت فتنة بين الشيعة وأهل السُنّة ببغداد. وكاد الشيخ أبو حامد الإسفراييني يُقتل فيها. وصاح الرافضة ببغداد: يا حاكم يا منصور. فأحفظ القادر[٣] من ذلك، وأَنْفَذَ الفرسانَ الذين على

(١) محمّد الطالبي، **عيال الله**، م. م.، ص ١٠٨. وأشار المؤلّف كذلك إلى أنّ الأمير الأغلبيّ إبراهيم الثاني (ت ٢٨٩ هـ / ٩٠١ م) قتل إباضيّة جبل نفوسه بجنوب إفريقيّة وأبادهم. انظر: م. ن، ص ص ٨١ ـ ٨٢.

(٢) سعى الفقهاء السنّيون المتأخّرون المنظّرون للدولة السلطانيّة إلى التمسّك بموقف نظريّ في التعامل مع المذاهب المخالفة لهم، وهو أنّه لا يجوز البتّة قتلهم ولا إقامة الحدّ عليهم. وأقصى ما يقوم به الإمام تعزيرهم من باب الأدب والزجر. انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، م. م.، ص ١١٩.

(٣) المقصود الخليفة العبّاسيّ القادر بالله (حَكَم من ٣٨١ هـ / ٩٩١ م إلى ٤٢٢ هـ / ١٠٣١ م).

بابه لمعاونة أهل السُنّة، فانكسر الروافض»[1].

ولئن نجحت السلطة السياسيّة، ههنا، في نصرة أهل السُنّة وإخضاع الشيعة الإماميّة، فإنّها عجزت أكثر من مرّة عن حسم الصدام وقطعه بين الشقّيْن المتناحريْن. ودوننا الخبر الذي نقله ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ / ١٢٠٠ م)، وهو يؤرّخ لحوادث سنة ٤٠٨ هـ: «إنّ الفتنة بين الشيعة والسُنّة تفاقمت وعمل أهل نهر القلائين باباً على موضعهم، وعمل أهل الكرخ باباً على الدقاقين ممّا يليهم. وقُتِلَ الناس على هذين البابيْن. وركبَ المقدام أبو مقاتل، وكان على الشرطة، ليدخل الكرخ فمنعه أهلها والعيّارون الذين فيها. وقاتلوه. فأحرق الدكاكين وأطراف نهر الدجاج ولم يتهيّأ له الدخول»[2]. وفي سنة ٤٤٨ هـ / ١٠٥٦ م أقيم الأذان بمساجد الكرخ بـ« "الصلاة خير من النوم" ، وأُزيل ما كانوا [= الشيعة الإماميّة] يستعملونه في الأذان: "حَيّ على خير العمل" . وقُلع جميع ما كان على أبواب الدور والدروب من: "محمّد وعليّ خير البشر" . ودخل إلى الكرخ منشدو أهل السنّة من باب البصرة، فأنشدوا الأشعار في مدح الصحابة» . . .[3]. ومن غير المستبعد أن يكون أهل السُنّة، في المشرق والمغرب[4]، هم الذين استفزّوا الشيعة وحاربوهم متسبّبين في الفتن والقلاقل. وكان كلّ فريق منهما يراهن على

(١) **تاريخ الخلفاء**، م. م.، ص ٤١٤.

(٢) **المنتظم**، م. م.، ج XV، ص ١٢٥.

(٣) ابن الجوزيّ، **المنتظم**، م. م.، ج XVI، ص ص ٧ ـ ٨.

(٤) انظر: نجم الدين الهنتاتيّ، «الصراع المذهبيّ بالقيروان وتفاعله مع واقعها الاقتصاديّ ـ الاجتماعيّ والعمرانيّ إلى منتصف القرن XI/V»، ضمن: **حوليّات الجامعة التونسيّة**، عدد ٤٤، سنة ٢٠٠٠، ص ص ١٧٥ ـ ٢١٣.

العامّة بالتقرّب إليها لكسر شوكة الخصم[1].

ويتّضح ممّا سبق أنّ المواجهات التي حصلت بين أهل السنّة والشيعة لا تُرَدّ إلى اختلاف بينهما في فهم العقيدة أو ممارسة التديّن فحسب، وإنّما تعبّر عند الفحص عن أزمة سياسيّة اجتماعيّة حلّت بالمسلمين منذ بداية القرن الثالث الهجريّ / التاسع للميلاد. وطبيعيّ أن يردّ المجتمع الفعل عبر أشكال عديدة مثل ظهور تنظيمات اجتماعيّة دينيّة، في مقدّمتها المطوّعة[2]، أو تكتّلات شعبيّة ظرفيّة جسّمتها حركة الشطّار والعيّارين[3]. وقد كانت العلاقة بين الخلفاء من ناحية وهذه التنظيمات والتكتّلات من ناحية أخرى تنوس بين الوئام حيناً[4] والصدام حيناً آخر[5].

---

(١) عن دور العامّة في الفتن انظر: التوحيديّ، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، طبعة أولى، مصر، ١٩٥٣، ج II، ص ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٢) دعت إلى العمل بمبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". من ذلك أنّها في سنة ٢٠١ هـ تجرّدت «للإنكار عن الفسّاق ببغداد [...] وكان السبب في ذلك أنّ فسّاق الجند والشطّار آذوا الناس أذى شديداً وأظهروا الفسق وقطع الطريق وأخذوا النساء والغلمان علانيّة من الطرق...». ابن الجوزي، **المنتظم**، م. م.، ج X، ص ٩٢. وبخصوص الفروق بين المتطوّع والمحتسب راجع: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، م. م.، ص ص ٣٩١ ـ ٣٩٢.

(٣) الأخبار في شأنهم عديدة، راجع مثلاً: **تاريخ الطبري**، م. م.، ج VIII، ص ٥٥١؛ وابن كثير، **البداية والنهاية**، م. م.، ج II، ص ١٥٧٧.

(٤) من رؤساء المطوّعة الداعمين للسلطة السياسيّة نذكر خالد الدريوش الذي «كان لا يرى أن يغيّر على السلطان شيئاً». ابن الجوزي، **المنتظم**، م. م.، ج X، ص ٩٣. أمّا عن علاقة بعض خلفاء بني العبّاس بالشطّار فيلخّصها قول الطبري: «إنّ السلطان كان يعتزّ بهم وكانوا بطانته، فلا يقدر أن يمنعهم من فسق يرتكبونه»؛ **تاريخ الطبري**، م. م.، ج VIII، ص ٥٥٢.

(٥) من أبرز المطوّعة المعارضين للسلطة نذكر سهل بن سلامة. من ذلك قوله: =

* * *

لقد كان قصدنا في هذا الباب تبيّن تاريخيّة الإسلام السُنّيّ من خلال مبحثيْن متكامليْن، ضبطنا في **أوّلهما** عبارة "أهل السُنّة والجماعة" من جِهَتَيْ التسمية والمرجع، وتعرّفنا في ثانيهما إلى أهل السُنّة في التاريخ استناداً إلى شواهد تاريخيّة من قبيل موقف أصحاب الحديث من أهْل الرأي وانتصار الأرثوذكسيّة السُنيّة الجزئيّ بداية من منتصف القرن الثالث الهجريّ. وكان على هذه الأرثوذكسيّة انتظار منتصف القرن الخامس الهجريّ حتّى تحقّق انتصارها النهائيّ مع السلاجقة «الذين يحبّون أهل السنة ويوالونهم ويرفعون قدرهم»[1]. وقد وجّه هذا الانتصارُ موقفَ أهل السُنّة من المخالفين لهم في المذهب فقهاً وكلاماً على وجه الخصوص.

ونقدّر أنّ الوعي بهذه التاريخيّة يساعدنا على وضع الفكر السُنّيّ في السياقات الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة حيث تَشَكّل وتطوّر ثمّ انغلق. ولا شكّ في أنّ هذه السياقات أثّرت، بدرجات متفاوتة، في ذلك الفكر وعملت على رسم ملامحه ووجّهت ضوابطه المنهجيّة وأسسه المعرفيّة. ومِنْ ثَمّ قام الإسلام السُنّيّ على مرتكزات أساسيّة نروم دراستها تعريفاً وتقويماً. وعلى هذا المشغل مدار الفصل التالي.

= «أنا أقاتل كلّ من خالفَ الكتاب والسنّة، كائناً مَن كان، سلطاناً أو غير سلطان. فمَنْ بايعني على ذلك قبلته ومَن خالفني قاتلته». ابن الجوزي، **المنتظم**، م.م.، ج X، ص ٩٣.

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، م.م.، ج II، ص ١٨٢٣ (حوادث سنة ٤٤٨ هـ).

الفصل الثاني

مرتكزات الإسلام السُنّيّ

لقد أسهمت عديد العوامل الثقافيّة المعرفيّة والسياسيّة الإيديولوجيّة في تكوّن الإسلام السُنّيّ على التدريج، فقطع مساراً في التاريخ لم يَخْلُ من التعثّر والتردّد في المواقف إلى أن استقامت أسسه. ومن أهمّ تلك العوامل نذكر:

- التحوّل من مرحلة "التديّن العفويّ" إلى "التديّن المعقلن"[(١)]، وما يترتّب عليه من إعمال النظر في شؤون التعبّد ومحتوى الإيمان.
- ظهور الإرهاصات الأولى للمذهبيّة الإسلاميّة والانقسام الفِرَقيّ منذ أحداث الفتنة[(٢)].
- حاجة السلطة السياسيّة إلى المشروعيّة الدينيّة تبريراً لممارساتها الزمانيّة.

ولمّا كان الإسلام السُنّيّ، في وجه من وجوهه، إنتاجَ تعامُلِ

---

(١) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص ١٢٤.

(٢) راجع: HICHEM DJAIT, *La grande discorde: religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, éd. Gallimard, 1989.

مخصوص مع الرسالة المحمّديّة فهماً وتأويلاً من ناحية، وإفرازَ جدال فِرَقيّ مع المذاهب الإسلاميّة من ناحية أخرى، فإنّه أثبت وجوده في الثقافة الإسلاميّة حين قام على مرتكزات بَدَتْ في الظاهر صلبةً وضمنت له الاستمرار في التاريخ والتفاعل مع إكراهاته وضغوطه. وتَبَيَّن لنا أنّ تلك المرتكزات أربعة مثّلت أركان البناء الفكريّ السُنّيّ وهي: الحديث / السُنّة أوّلاً، والإجماع ثانياً، والسُنّة التأويليّة ثالثاً، ثمّ المنظومة الفقهيّة رابعاً.

I. الحديث / السُنّة

إنّ ما حملنا على اعتبار الحديث والسُنّة معاً مرتكزاً واحداً من مرتكزات الإسلام السُنّيّ تأدية هذين المصطلحيْن الإسلاميّين لمدلول واحد، رغم ما قام بينهما من فروق لدى أهل الاختصاص[1]. ذلك أنّ الحديث متعلّق في الأصل بأقوال النبيّ أو ما اصطلح عليه بـ"السُنّة القوليّة". أمّا السُنّة فمدارها على أفعال الرسول وإقراراته أو ما أُطْلِق عليه تسمية "السُنّة العمليّة".

ويبدو أنّ سياق الاهتمام بالحديث / السُنّة هو مواجهة المسلمين ـ إثر وفاة الرسول ـ مشاكل وقضايا ونوازل في واقعهم التاريخيّ لم

(١) يقول عبد المجيد الشرفي: «إنّك قلّما تجد من الفروق بين المعنى اللغويّ والمعنى الاصطلاحيّ ما تجده بينهما حين يتعلّق الأمر بالحديث والسُنّة. فقد تطوّر معناهما تطوّراً ملحوظاً، وأصبحا يدلاّن في الأغلب على المدلول نفسه أو على مدلوليْن متقاربيْن، فيُستعمل أحدهما مكانَ الآخر»، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م. م.، ص ١٧٦.

تتوفّر لهم في شأنها الحلول الموافقة لها. عندئذ استرجعوا طريقة الرسول وصحابته الأوائل في التعامل مع ما يُشبه تلك القضايا والنوازل. وأفضى هذا الاسترجاع إلى نقل أقوال الرسول وأفعاله عبر الرواية الشفويّة وسُمّيَت بـ"السُنن"[١].

وبقطع النظر عن المراحل التي قطعها الحديث النبويّ تشكُّلاً وتطوّراً[٢] من ناحية، وتاريخ ظهور الإسناد في الرواية من ناحية أخرى[٣]، فإنّ أهل السُنّة يعتقدون أنّ ابن شهاب الزهري (ت ١٢٤ هـ / ٧٤١ م) هو الذي نهض بمهمّة تدوين الحديث[٤]. وتابعه في

---

(١) يزعم الموقف السُنّيّ أنّ عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١ هـ / ٧١٩ م)، هو أوّل مَنْ أجرى عبارة "سُنَّة النبيّ" وذلك حوالى سنة ٨٠ هـ ومِن ثَمّ مُيِّزَت هذه السُنّة عن سائر السُنن. انظر فصل: "سُنّة" في **دائرة المعارف الإسلاميّة** (بالفرنسيّة)، ج IX، ص ٩١٤. ومِن المرجّح أنّه في هذه الفترة التاريخيّة ظهرت الأحاديث الداعية إلى اتّباع "السُنّة الحسنة" وإثابة العامِل بها، والمرغّبة، بالمقابل، عن "السُنّة السيّئة". راجع: **سنن الدارمي**، ج I، ص ١٠٧ (حديث رقم: ٥١٨)، ضمن موسوعة الكتب الستّة وشروحها.

(٢) ميّز فؤاد سزكين بين ثلاث مراحل في تطوّر الحديث النبويّ هي: "كتابة الحديث" و"تدوين الحديث" و"تصنيف الحديث". انظر كتابه: **تاريخ التراث العربي**، تعريب: فهمي أبو الفضل، طبعة أولى، القاهرة، ١٩٧١، مجلّد: I، ص ٢٢٧.

(٣) أشار ر. ج. خوري R. G. KHOURY إلى صعوبة التعرّف إلى كيفيّة تشكُّل الأحاديث التي رواها الصحابة والتابعون. ولذلك فإنّ حلّ هذا الإشكال لا يمكن أن يكون إلاّ افتراضيًا. راجع مقاله: «Pour une nouvelle compréhension de la transmission des textes dans les trois premiers siècles islamiques», in: *Arabica*, tome 34, Juillet 1987, p. 196.

(٤) انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، الطبعة الرابعة، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٦، ج ٧، ص ٣٣٤.

التصنيف جماعة من العلماء مثل عبد الملك بن جريج (ت ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م) بمكّة وسفيان الثوري (ت ١٦١ هـ / ٧٧٨ م) بالكوفة ومعمر بن راشد (ت ١٥٣ هـ / ٧٧٠ م) باليمن. ورغم جهود هؤلاء في هذا الباب، فإنّ الحديث النبويّ لم يرتق إلى مرتبة العلم الإسلاميّ بمعناه الاصطلاحيّ إلاّ في القرن الثالث الهجريّ. والعلّة أنّ عملهم لم يخرج عن «طلب الحديث من جهة طلب العلم الشرعيّ وإفراغ الوسع في استيعاب الأحكام»[1]. وفي ضوء هذا المسار التاريخيّ الذي قطعه الحديث النبويّ، عمل الفكر السُنّيّ على بيان كيفيّة التعامل مع الحديث وتعيين وظائفه.

١. من ضوابط التعامل مع الحديث

أ. التسليم بصحّة الأحاديث

لقد وَقَرَ في أذهان العلماء السُنّيين أنّ الأحاديث المثبَتَة في المجاميع المتداولة بينهم صحيحة في نسبتها إلى الرسول وأمينة في نقل أقواله بحذافيرها. وترسّخ هذا الاعتقاد في الضمير السُنّيّ ترسُّخاً استحال معه مراجعته مراجعة نقديّة قد تُقَوِّض الأساسَ الذي بُنِيَ عليه[2].

---

(١) المنصف بن عبد الجليل، «علاقة سفيان الثوري بجعفر الصادق...»، ضمن: **حوليّات الجامعة التونسية**، م. م.، ص ٥٦.

(٢) لم يخرج رأي ابن خلدون في صحيحيْ البخاري ومسلم عن هذا الاعتقاد. انظر: **المقدّمة**، م.م.، ص ٤٤٥. واستمرّ هذا الموقف إلى المرحلة المعاصرة. قال محمّد الطالبي في هذا السياق: «من الغريب مصادقة منظّمة المؤتمر الإسلاميّ في جلستها المنعقدة بأسطنبول (٤ ـ ٨ آب/ غشت ١٩٩١) على =

والحقّ أنّه يصعب صَوْغ تعريف جامع مانع للصحّة لتعلّقها بالأحكام المعياريّة النسبيّة وتأثّرها بالمواقف العَقَديّة الخلافيّة. فما هو صحيح من الأحاديث لدى أهل السُنّة يُعَدُّ موضوعاً مختلقاً عند خصومهم في المذهب، والعكس حاصل.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ قبول الأحاديث الصحيحة، على علاّتها، لدى أهل السُنّة يُخْوِج الدارسَ المعاصر إلى إعادة النظر في هذا الموقف استناداً إلى ثلاثة اعتبارات مهمّة هي:

- **أوّلاً**: عدم اكتراث علماء الحديث السُنّيين بأهمّية الفارق الزمنيّ بين تلفُّظ الرسول بالأقوال المنسوبة إليه -على افتراض أنّه تلفّظ بها فعلاً- وتدوينها في آخر القرن الأوّل وبداية القرن الثاني للهجرة. ويناهز هذا الفارق قرناً من الزمان. ولا شكّ في أنّ تقلّب الأحاديث بين الرواة وسفرها بين الأمصار لا يضمن لها الصحّة بإطلاق. ولم يجانب الخوارج الصواب حينما قالوا من دون مبالغة: «إنّا نعلم بالضرورة أنّ النبيّ ﷺ متى كان يشرع في الكلام، فالصحابة ما كانوا يكتبون كلامه من أوّله إلى آخره لفظاً، وإنّما كانوا يسمعونه، ثمّ يخرجون من عنده، وربّما رووا ذلك الكلام بعد ثلاثين سنة»[1].

= قرار رقم (٢٨/ ٢٠) يقضي بأنّ **كلّ قدح في الصحاح رِدّة**». من تقديم المؤلّف لكتاب آمال قرامي، **حرّية المعتقد في الإسلام**، طبعة أولى، نشر الفنك، الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص ١٦ (التشديد منّا).

(١) فخر الدين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٩٨٨، ج II، ص ١٦٨. والملاحظ أنّ المؤلّف أعيته الحجّة في الردّ على مقالة الخوارج في الباب المذكور.

- **ثانياً**: اعتقاد علماء أهل السُنّة أنّ الأحاديث وصلتهم على هيأتها الأصليّة مثلما تلفّظ بها الرسول أوّل مرّة. ويقتضي هذا الموقف أن يكون للرواة الاستعداد الذهنيّ اللاّزم لتسجيل أقواله في الذاكرة وتعهّدها بالحفظ صيانة لها من الاندثار. ولا تخفى على العيان مثاليّة هذه الادّعاء لأسباب عديدة أهمّها حدود عمل الذاكرة وعجزها ـ بعد مدّة من الزمن ـ عن الاحتفاظ بتفاصيل الروايات[1]. ثمّ وجود صِيَغ عديدة للحديث نفسه. وهنا احتمى العلماء القدامى بالقاعدة التالية وهي أنّ التغيير في ألفاظ الحديث لا يمسّ معناه. ولا يمكن لهذه القاعدة أن تصمد أمام التحليل العقليّ الذي قرّره ـ مرّة أخرى ـ الخوارج في موضوع الحديث.
- **ثالثاً**، تضخّم عدد الأحاديث النبويّة بشكل لافت للانتباه كلّما تأخّرنا في الزمان. وهذا ما يستدعي البحث المعمّق في دواعي هذا التضخّم الضمنيّة والصريحة، ثمّ تقويم موقف أهل السُنّة منه. فقد لاحظ ابن خلدون، مطمئنًّا، أنّ روايات أبي حنيفة النعمان بلغت ١٧ حديثاً، وصحّ عند مالك بن أنس في **الموطّأ** ٣٠٠ حديث، وأرْبَتْ لدى ابن حنبل في **مسنده** على ٥٠ ألف

---

(١) للتعرّف إلى الوظيفة الانتقائيّة للذاكرة فيما تسترجعه من أقوال وأفعال وما يمكن أن ترتكبه من أخطاء فادحة حينما تشير إلى أحداث لم يعد لها أثر في الحاضر، راجع على سبيل المثال الأعمال التالية:

- PH. JOUTARD, «Tradition orale et mémoire sélective», *in: Les processus collectifs de mémorisation (Mémoire et organisation)*, Aix-en-Provence, 1980, pp. 87 - 81.

- JOEL CANDAU, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, P. U. F., 1996.

- PAUL RICŒUR, «Aux origines de la mémoire, l'oubli de réserve», *in: Esprit*, nº 266 - 267, Août - Septembre, 2000, pp. 32 - 47.

حديث[1]. وهنا تساءل عبد المجيد الشرفي: «ألا تكفي هذه الأرقام وحدها للشكّ في صحّة ما نُسِبَ إلى النبيّ وكلّها روايات آحاد؟»[2]. وربّما يزداد هذا الشكّ إذا علمنا أنّ البخاري اختار ٧٥٦٣ حديثاً، دون المكرّرات، من مجموع ٦٠٠ ألف حديث متداول إلى منتصف القرن الثالث الهجريّ.

ب. وجوب العمل بأقوال الرسول

ألزم علماء الحديث السُنّيّون المسلمين باتباع أقوال الرسول المنقولة عنه في الأحاديث "الثابتة" و"الصحيحة" عندهم. وقد صاغ الشافعي هذا الضابط بقوله: «وأمّا أن نخالف حديثاً عن رسول اللّه ثابتاً عنه، فأرجو أن لا يؤخذ ذلك علينا إن شاء اللّه. وليس ذلك لأحد. ولكن قد يجهل الرجلُ السُنّةَ، فيكون له قولٌ يخالفها، لا أنّه عمدَ خلافها. وقد يغفُل المرء ويخطئ في التأويل»[3]. وبناءً على هذا الاستدراك، فإنّ سماع الحديث من الرسول، أو من الرواية الثابتة عنه[4]، كافٍ للعمل به حتّى أضحى هذا الشرط من مسلّمات الإسلام السُنّيّ، إذ «لا عذر في مخالفة رسول اللّه ﷺ بعد العلم بقوله»[5]. وتُثبّتُ هذه المسلّمة بإضفاء معنى مفارق متعالٍ على حديث الرسول وسُنّته. من ذلك ما رواه «الأوزاعي عن حسّان قال: كان جبريل ينزل

---

(١) انظر: **المقدّمة**، م. م.، ص ٤٤٤ (فصل: «في علم الحديث»). وراجع كذلك ابن النديم، **الفهرست**، م. م.، ص ٣٧٩.

(٢) **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م. م.، ص ١٥٩.

(٣) **الرسالة**، م. م.، ص ٢١٩.

(٤) انظر: م. ن، ص ٢٣٨.

(٥) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، م. م.، ص ٥٤.

على النبيّ (بالسُنّة كما ينزل عليه بالقرآن»[١].

غير أنّ وجوب العمل بأقوال الرسول، في رأي أهل السُنّة، يصطدم بالموقف الذي لم يُبْدِ أصحابُه أدنى اهتمام بالحديث النبويّ. وقد همّش هذا الموقف في الثقافة الإسلاميّة قديماً، خاصّة بعد انتصار أهل الحديث منذ النصف الأوّل من القرن الثالث الهجريّ. ولم تبلغنا عنه سوى شذرات أو أصداء نقلتها لنا المصادر السُنّيّة بعد أن أصبح ذلك الموقف ذكرى في التاريخ. فالجاحظ مثلاً «يستهزئ من الحديث استهزاءً لا يخفى على أهل العلم»[٢]. ومن غير المستبعد أن يكون هذا الحكم على الحديث استمراراً لحكم أستاذ الجاحظ، أبي إسحاق النظّام المعتزليّ (ت ٢٣١ هـ / ٨٤٥ م) في الموضوع عينه[٣]. وقد أشرنا سابقاً إلى طعن الخوارج في الحديث النبويّ[٤].

ج. الثقة بالرواة وبعدالتهم

وثّق أهل السُنّة عدداً كبيراً من رواة الأحاديث وأقرّوا لهم بالعدالة والضبط في الرواية، وخاصّة مَن انتمى منهم إلى الأجيال الإسلاميّة الأولى من صحابة[٥] وتابعين وتابعي التابعين. وقد أُثِرَتْ

---

(١) **سنن الدارمي**، م. م.، ج I، ص ١١٧ (ضمن موسوعة الكتب الستّة).

(٢) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، م. م.، ص ٥٧.

(٣) انظر مثلاً أبا سعيد نشوان الحميري (ت ٥٧٣ هـ/ ١١٧٦ م)، **الحور العين**، طبعة ثانية، بيروت / صنعاء، ١٩٨٥، ص ص ٢٨٤ ـ ٢٩٠؛ وفخر الدين الرازي، **المحصول**، م. م.، ج II، ص ص ١٥٤ ـ ١٦٣.

(٤) انظر: الرازي، **المحصول**، م. م.، ج II، ص ص ١٦٣ ـ ١٦٩.

(٥) أربى عدد الصحابة في بعض الأقوال على ١١٤٠٠٠ صحابي. انظر: **مقدّمة ابن الصلاح** (= علوم الحديث)، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق =

عنهم ـ أو أُسْنِدَتْ إليهم ـ مئات الآلاف من الأحاديث قُبِلَتْ، في غالب الأحيان، على علاّتها. وهذا ما ينطبق، أكثر ما ينطبق، على مرويّات الصحابة. من ذلك أنّ ابن عبّاس عُدَّ من رواة الحديث الثقات ورَسَمَ عنه الوجدان السُنّيّ صورة أسطوريّة. وراحت الجماعات السُنّيّة في مختلف المراحل التاريخيّة تعبّر عن همومها ومشاغلها بإسقاطها على هذه الشخصيّة[1]. ومن البديهيّ أنْ تُنَاقِض هذه الصورة حقيقةَ ابن عبّاس في الواقع التاريخيّ[2].

أمّا أبو هريرة (ت ٥٩ هـ / ٦٧٨ م)، فقد كان من المكثرين من رواية الحديث رغم أنّه لم يسلم إلاّ في السنة الرابعة للهجرة[3]، فضلاً عن أنّه «لم يصحب النبيّ سوى بضعة أشهر. وما كانت سيرته زمن معاوية بالخصوص رمزاً للاستقامة»[4]. وهذا ما حمل النظّام المعتزليّ على الطعن في مرويّات أبي هريرة لأنّه «أوهم الناس بأنّه

= ١٩٨٦، ص ٢٩٨. ويُفسَّر هذه العدد الضخم من الصحابة بما قرّره علماء السنّة من تعريف فضفاض للصحابيّ، م. ن، ص ٢٩٣.

(١) راجع في ذلك دراسة معروفة لـ:

CLAUDE GILLIOT, «Portrait mythique d'Ibn 'Abbās», *in: Arabica*, nº 32, 1985, pp. 127 - 184.

(٢) من ذلك استيلاؤه على رصيد بيت مال المسلمين حينما كان والياً على البصرة وإثر توتّر علاقته بعليّ بن أبي طالب. انظر فصل «**ابن عبّاس**»، بقلم L. VECCIA VAGLIERI في **دائرة المعارف الإسلاميّة** (بالفرنسيّة)، طبعة ثانية، ج I، ص ص ٤١ ـ ٤٢.

(٣) ابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، طبعة أولى، دار الشعب، القاهرة ١٩٧٠، ج VI، ص ٣٢٠.

(٤) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م. م.، ص ١٢٦.

سمع الحديث من رسول اللّه النبيّ ﷺ ولم يسمعه»[1].

وبالإمكان التعرّف إلى عدد الأحاديث التي رواها ابن عبّاس وأبو هريرة مباشرة عن الرسول ـ دون اعتبار المكرّرات ـ في كتب الحديث التسعة المعترف بها لدى أهل السُنَّة، من خلال الجدول التالي:

	موطّأ مالك	صحيح البخاري	صحيح مسلم	مسند ابن حنبل	سنن الدارمي	سنن ابن ماجة	سنن الترمذي	سنن أبي داود	سنن النسائي
ابن عبّاس	٣٥	٥٩١	٢٩٠	١٥٨٩	٢٠٦	٣٠٦	٢٨٥	٣٦٣	٤٢٣
أبو هريرة	١٦١	٩٩٢	٩٧٦	٣٨٦٦	٢٥٥	٦١٣	٥٧١	٥١١	٦٢٤

إنّ هذه الأرقام لوحدها ناطقة بدلالات مهمّة. وحسبنا الإشارة إلى تضخّم مرويّات ابن عبّاس وأبي هريرة بشكل واضح في **مسند** ابن حنبل مقارنة بما نُسِبَ إليهما من روايات في سائر مجاميع الحديث المصنّفة إلى موفّى القرن الثالث الهجريّ.

٢. من وظائف الحديث النبويّ

نهض الحديث النبويّ في الفكر السُنّيّ بوظائف أهّلته كي يكون

---

(١) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، م. م.، ص ٢٧. وراجع السيرة التاريخيّة لأبي هريرة في كتاب محمود أبوريّة: **شيخ المضيرة أبو هريرة**، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩. وانظر كذلك مصطفى بوهندي، **أكثَرَ أبو هريرة**، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، ٢٠٠٣.

مرتكَزاً أساسيًّا من مرتكزات الإسلام السُنّيّ. وقد رأينا استجلاء هذه الوظائف تحليلاً تأليفيًّا وتعليقاً نقديًّا في الوقت ذاته.

أ. البحث عن مستند نصّيّ للأحكام الفقهيّة

إنّ تعامل الفقهاء مع نصّ المصحف نبّههم إلى حقيقة مهمّة وهي أنّ الأحكام القرآنيّة الواردة فيه قليلة[1] مع إدراكهم أنّ هذا النصّ ـ في الأصل ـ ليس مدوّنة قانونيّة. ولـمّا كان الواقع الاجتماعيّ لا يفتأ يفرز نوازل وقضايا لم تكن موجودة زمن الوحي المحمّديّ، فإنّه أحوج الفقهاء إلى استنباط أحكام قدّمت إجابات عن تلك النوازل. وهنا لاذوا بالحديث النبويّ يبحثون فيه عمّا يضفي المشروعيّة الدينيّة على إجاباتهم في باب الفقه. ومِنْ ثَمّ أخفوا المرجع التاريخيّ لِمَا قرّروه من أحكام. ولعلّ أهمّ النتائج المترتّبة على هذا التعامل مع الحديث النبويّ هي أنّ جلّ أبواب مجاميع الحديث لدى أهل السُنّة متعلّقة بالمباحث الفقهيّة عباداتٍ ومعاملاتٍ[2].

وفضلاً عن ذلك، فإنّ احتواء الحديث أحكاماً فقهيّة لا أساس لها في نصّ المصحف «يعني إزاحة إمكانيّة نظريّة، وهي أنّ الإجمال الموجود في النصّ القرآنيّ إجمالٌ لذاته. فإزاحة هذه

(١) «إنّ الآيات الواردة في الأحكام الشرعيّة أقلّ من ستّمائة آية»، **تفسير الرازي**، م. م.، ج II، ص ٨٨.

(٢) من ذلك أنّ **صحيح البخاري** تضمّن الأبواب التالية: كتاب الوضوء... كتاب الصلاة... كتاب الزكاة... كتاب المظالم والغصب... كتاب النكاح... كتاب الحدود... كتاب البيوع... إلخ.

الإمكانيّة في سبيل التقييد معناها: الحدّ من حرّية المؤمن الذي يتعامل مع النصّ القرآنيّ وتوجيه تعامله توجيهاً مخصوصاً»[١].

غير أنّ محوريّة هذه الوظيفة التي أدّاها الحديث النبويّ لم تحجب عنّا ما قرّره الفقهاء مِن أنّ الأحاديث المعوَّل عليها في ميدان الفقه أحاديث آحاد، إذ بها «أَثْبَتَ الفقهاء أكثر فروع الأحكام الشرعيّة في العبادات والمعاملات وسائر أبواب الحلال والحرام. وضلّلوا مَنْ أسقط وجوب العمل بأخبار الآحاد في الجملة من الرافضة والخوارج وسائر أهل الأهواء»[٢]. ولا شيء يفسّر تشدّد أهل السُنّة في "تضليل" مَنْ يترك العمل بالخبر الواحد في الفقه سوى تعدّد المطاعن التي يمكن أن تُوَجَّه إلى هذا الضرب من ضروب الحديث[٣]، فهو يفيد الظنّ لا اليقين. ورغم ذلك ينبغي التعبّد به في نظر أهل السُنّة[٤].

ب. التفسير والبيان

اعتمد علماء السُنّة على الأحاديث النبويّة لتفسير آيات المصحف وبيان "الأحكام" الواردة فيها. لذلك قال ابن حَنبل: «إنّ السُنَّة تفسّر

(١) عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلاميّ**، م. م.، ص ١٣.

(٢) البغدادي، **الفَرْق بين الفِرَق**، م. م.، ص ٣٢٦.

(٣) منها قول أبي بكر الأصمّ البصريّ (ت ٢٤٠ هـ / ٨٥٤ م): «لو أنّ مائة خبر مجموعةً قد ثبت أنّها كلّها صحاح إلاّ واحداً منها لا يعرف بعينه أيّها هو [...] فإنّ الواجب التوقّف عن جمعها. فكيف وكلّ خبر منها لا يقطع على أنّه حقّ متيقّن ولا يؤمن فيه الكذب والنسخ والغلط؟»، ابن حزم الظاهريّ، **الإحكام في أصول الأحكام**، طبعة ثانية، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٧، ج I، ص١١٣.

(٤) عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلاميّ**، م. م.، ص ٣٢.

الكتاب وتبيّنه»[1]. ويمكن إثبات وظيفة التفسير والبيان بعمليْن متكامليْن قام بهما المحدِّثون والمفسِّرون هما:

- **أوّلاً**: تخصيص باب للتفسير القرآنيّ في مدوّنات الحديث السُنّيّة. ولئن لم يفسّر المحدِّثون آيات المصحف كلّها، فإنّهم خصّصوا حيّزاً مهمًّا لهذا النشاط في مدوّناتهم الحديثيّة[2]. وتمّ التفسير بالحديث بطرق عديدة أهمّها: تعيين سبب نزول الآية[3] والتأويل[4].
- **ثانياً**: احتواء كتب التفسير القرآنيّ السُنّيّة على عدد كبير من الأحاديث التي وُظِّفَتْ في التأويل بغية إدراك مراد اللّه من تنزيله. ولذلك اشتهرت بعض هذه التفاسير بكونها تفسيراً بالمأثور عن النبيّ، وفي مقدّمتها **تفسير** الطبري (ت ٣١٠ هـ / ٩٢٢ م). وقد تضمّن **تفسير** القرطبي أيضاً عدداً مهمًّا من الأحاديث النبويّة[5].

والحقّ أنّ الاتّكاء على الحديث لتفسير القرآن وبيان أحكامه ليس إلاّ أداة لإكساب نشاط المفسّرين والمحدِّثين قيمة مرجعيّة تشدّه إلى عصر النبوّة عبر مرويّات الرسول. والذي نقدّر صوابه أنّ الرسول لم يكن هو وصحابته في حاجة إلى معرفة معاني التنزيل وضبط

---

(١) **تفسير القرطبي**، م. م.، ج I، ص ٣٠.

(٢) انظر مثلاً «كتاب التفسير» في **صحيح البخاري**، م. م.، ج III، ص ص ١٨٩ ـ ٣٣٥.

(٣) راجع: م. ن، ج III، ص ١٩٥ (تفسير الآية ١٥٨ من سورة **البقرة**).

(٤) راجع: م. ن، ج III، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ (تفسير الآية الثالثة من سورة **الإسراء**).

(٥) انظر: **تفسير القرطبي**، م. م.، ج XXI، ص ص ٣ ـ ١١٨ (فهرس أطراف الأحاديث النبويّة والأثر).

أسباب نزول القرآن بما أنّهم شاهدون على الوحي ومنخرطون في سياقاته المعرفيّة والتاريخيّة.

ج. تمجيد السلف

باتت هذه الوظيفة التي أدّاها الحديث النبويّ معروفة منذ تشكُّل مجاميع الحديث السُنّيّة. فخصّص المحدِّثون أبواباً قارّة لـ"فضائل الصحابة" من المهاجرين[1]، و"مناقب الأنصار"[2]. فممّا رُوِيَ في فضائل أبي بكر قول الرسول: «لو كنت متّخذاً خليلاً لاتّخذت أبا بكر، ولكن أخي وصاحبي»[3]، وقوله في عبد اللّه بن مسعود: «ما أعرف أحداً أقربَ سمتاً وهدياً ودلاً بالنبيّ ﷺ من ابن أمّ عبد»[4]، وقوله في عائشة: «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام»[5].

ويبدو أن هذه الأحاديث ومثلها نُسِبَتْ إلى الرسول في مرحلة تلت زمن النبوّة، خاصّة بعد انتصار أهل السُنّة على خصومهم من الفِرَق المخالفة لهم. والجامع المشترك بين هذه الأحاديث هو أنّها تمجّد الأجيال الإسلاميّة الأولى وتُسْنِد إليها خصالاً ومناقب وفضائل. فأنتج ذلك كلّه صورة مثاليّة وحتّى أسطوريّة عن تلك الأجيال[6].

---

(١) **صحيح البخاري**، م. م.، ج III، ص ص ٥ ـ ٣٦ (١٢٦ خبراً).

(٢) م. ن، م. م.، ج III، ص ص ٣٧ ـ ٨٠ (١٧٢ خبراً).

(٣) م. ن، م. م.، ج III، ص ٨ (خبر رقم: ٣٦٥٦).

(٤) م. ن، م. م.، ج III، ص ٣٤ (خبر رقم: ٣٧٦٣).

(٥) م. ن، م. م.، ج III، ص ٣٥ (خبر رقم: ٣٧٦٩).

(٦) راجع مقال محمّد حمزة، «فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخيّ»، ضمن كتاب: **المسلم في التاريخ**، إشراف: عبد المجيد الشرفي، ط. أولى، الدار البيضاء، ١٩٩٩، ج II، ص ص ٧٧ ـ ١١٣.

«ولا يخفى ما في هذا الموقف من عناية بصورة أنموذجيّة صاغها الضمير الإسلاميّ ولا توافق حتماً سيرة الصحابة وأعمالهم كما حدثت في التاريخ»[١]. ولا شكّ في أنّ بثّ هذه المرويّات وإشاعتها في الثقافة الإسلاميّة قديماً يحجب عنّا بشريّة "السلف الصالح" وما أتاه من أفعال وما تلفّظ به من أقوال تشهد عليها مشاركته في الفتن والحروب الأهليّة وربّما المؤامرات السياسيّة التي يكاد لا يخلو منها عصر من العصور الإسلاميّة.

والذي نخرج به أنّ الحديث النبويّ في الإسلام السُنّيّ عَبَّر عن دلالات ونهض بوظائف أكّدت أنّ الحديث مكوّنٌ بارز من مكوّنات هذا الإسلام، ممّا أملى العناية بالسُنّة أصلاً من أصول الفقه واعتبارها مصدراً أساسيًا من مصادر التشريع منذ أواخر القرن الثاني الهجريّ[٢].

٣. السُنّة في المنظومة الأصوليّة

أ. تشكُّل السُنّة

تشكّلت السُنّة في معناها الأصوليّ على التدريج، وفي ضوء نشاط علماء الحديث السُنّيّين الدائر على جمع الأحاديث وبناء

---

(١) المنصف بن عبد الجليل، «المسلم المعاصر: دفاعاً عن حقّ الخلف»، ضمن: **المسلم في التاريخ**، م. م.، ج II، ص ٥٥. وقد ميّز المؤلّف بين ثلاثة أصناف من السلف: الأوّل العشرة المبشّرون بالجنّة، والثاني البدريّون، والثالث الصحابة عامّة (ص ص ٥٢ ـ ٥٣).

(٢) بالمقابل عبّرت مصنّفات الحديث الشيعيّة عن منظور آخر في تدبّر قضايا الدين والسياسة والاجتماع، وهو ما يظهر مثلاً في الأحاديث الدائرة على استمرار الوحي في الأيمّة وعلى القول بالنصّ والوصيّة والعصمة والغيبة والرجعة...

الأسانيد الموافقة لها. ونعتقد أنّ هذا التشكُّل تحقّق في سياقين متكاملَيْن هما:

- **السياق التاريخي**: ينبغي التمييز بين معنيين للسُنّة يمثّل منتصف القرن الثاني الهجريّ ـ على وجه التقريب ـ حدًّا فاصلاً بينهما. ذلك أنّ السُنّة قبل هذا التاريخ لم تكن تعني سوى «ما جرت عليه العادة»[1]. وفي المواجهة بين عليّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان (ت ٦٠ هـ / ٦٧٩ م)، إبّان وقعة صفّين سنة ٣٧ هـ، رُفِعَ إثر حَدَث التحكيم شعار «كتاب اللّه والسُنّة العادلة الجامعة غير المفرّقة». ويبدو معنى السُنّة في هذا السياق قريباً من مفهوم "السيرة" مطلقاً[2].

ويمكن القول إنّ تَشكُّل السُنّة أصلاً من أصول الفقه لم يتمّ قبل منتصف القرن الثاني الهجريّ، خاصة وأنّ السُنّة بهذا المعنى لم تجمع برمّتها إلى عصر الشافعي (النصف الثاني من القرن الثاني الهجريّ). ومِنْ ثَمّ فإنّ كلّ المرويّات والأحاديث التي تجعل الرسول داعياً إلى اتّباع سُنّته ليست إلاّ إسقاطاً تاريخيًّا لمصطلح دقيق لم يكن موجوداً على عهد النبوّة[3] ولا على عهد الخلفاء "الراشدين"[4].

---

(١) انظر: عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، م. م.، ص ٣٧.

(٢) فصل: «سنة»، في **دائرة المعارف الإسلامية** (بالفرنسية)، ج IX، ص ٩١٤.

(٣) انظر: **صحيح البخاري**، م. م.، ج IV، ص ٣٥٩؛ و**سنن الترمذي**، م. م.، ج V، ص ٤٤ (حديث رقم: ٢٦٧٦).

(٤) راجع: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، طبعة أولى، تونس، ١٩٨٩، ج I، ص ١٩ وص ٥١.

- **السياق التأويلي**: دُشّن هذا السياق بظهور الأحاديث النبويّة المتعلّقة بوصف "السُنة" أو "السُنَن" في دلالتها التي ستكتسبها في علم أصول الفقه بدءاً من عمل الشافعي في **رسالته**[1]. ويبدو أنّ الذي يُعْزَى إليه وجود هذا الضرب من الأحاديث هو شعبة بن الحجّاج (ت ١٦٠ هـ / ٧٧٦ م)، فهو الراوي لقول الرسول: «مَنْ أدخَلَ في الإسلام سُنَة حسنة فله فضلها وفضل مَنْ أَخَذ بها، ومَن أَدْخَل في الإسلام سُنّة سيّئة له وزرها ووزر مَن أخذ بها»[2].

والملاحظ أنّنا لم نجد عند مشاهير المفسّرين السُنّيّين أيّة محاولة لتأويل كلمة "سُنَة" في القرآن في اتّجاه يربطها بـ"سُنَّة النبيّ"[3]. والظاهر أنّ الشافعي هو مَن بلور تأويلاً مهمًّا وحاسماً في الوقت ذاته لكلمة "الحكمة" الواردة في القرآن للدلالة على سُنَة الرسول. أمّا صاحب المحاولة الأولى في تقرير هذا التأويل فغير معروف لسكوت الشافعي عن ذكره. قال: «فذَكَرَ اللَّهُ الكتابَ وهو القرآن وذَكَرَ الحكمة. فسمعتُ مَنْ أَرْضَى مِن أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمةُ

---

(١) انظر: عبد المجيد الشرفي، «الشافعي أصوليًا بين الاتّباع والإبداع»، ضمن: **لبنات**، م. م.، ص ص ١٣١ ـ ١٤٥.

(٢) انظر: فصل «سنة» في **دائرة المعارف الإسلامية** (بالفرنسيّة)، ج IX، ص ٩١٥. وللحديث المذكور صِيَغ أخرى في **صحيح مسلم**. طبعة سابعة، بيروت، دار المعرفة، ٢٠٠٠، الباب السادس من كتاب العلم (حديث رقم: ٦٧٤١)؛ **وسنن الدارمي**، م. م.، ج I، ص ١٠٧، المقدّمة (حديث رقم: ٥١٨).

(٣) راجع: **تفسير الطبري**، طبعة ثالثة، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٩، ج VI، ص ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥. (الأنفال ٨/ ٣٨)، وكذلك: **تفسير الرازي**، م.م.، ج XXI، ص ٢٥ (الإسراء ١٧/ ٧٧).

سُنّة رسول اللّه»[1]. وأثبت الشافعي، ههنا، نصوص الآيات التي ينبغي أن تؤوّل فيها كلمة "الحكمة" للدلالة على السُنّة أصلاً من أصول التشريع[2]، من قبيل الآية: «... مَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الكِتَابِ وَالحِكْمَةِ» (**البقرة** ٢ / ٢٣١).

وقد تابع جلّ المفسّرين السُنّيّين الشافعي في تأويله للحكمة وساروا على نهجه. من ذلك قول الطبري عند تأويله للآية ١٦٤ من سورة **آل عمران**: «يعني بالحكمة السُنّة التي سنّها اللّه جلّ ثناؤه للمؤمنين على لسان رسوله ﷺ وبيانه لهم»[3].

إنّ هذا المنزع في التأويل لم يطمس إمكانات أخرى ممّا تحتمله كلمة حكمة كالذي نجده في القرآن. وهذا ما بيّنه القرطبي عند تفسيره الآية ١٢٩ من **سورة البقرة** قائلاً: «والحكمة: المعرفة بالدين والفقه في التأويل والفهم الذي هو سجيّة ونور من اللّه تعالى. . .»[4]، فضلاً عن معان أخرى للحكمة لا يمكن أن تفيد في سياقها القرآنيّ معنى "سُنّة النبي"[5].

---

(١) **الرسالة**، م. م.، ص ٧٨ (التشديد منّا). وراجع في هذا الصدد: WAEL B. HALLAQ, «Was al-Shâfi'i the master architect of islamic jurisprudence?» *in: I. J. M. E. S.*; vol. XXV, 1993, pp. 587 - 605.

(٢) انظر: **الرسالة**، م. م.، ص ص ٧٦ ـ ٧٨. والرأي نفسه قرّره الشافعي في كتابه: **الأمّ**، طبعة أولى، القاهرة (د. ت)، ج VII، ص ٢٥١ (كتاب جماع العلم).

(٣) **تفسير الطبري**، م. م.، ج III، ص ٥٠٦.

(٤) **تفسير القرطبي**، م. م.، ج II، ص ٨٩.

(٥) ومثاله معاني "الحكمة" في الآية ٢٦٩ من سورة **البقرة**. انظر: **تفسير الطبري**، م. م.، ج III، ص ص ٨٩ ـ ٩١.

إنّ نتيجة هذا التأويل للحكمة بالمعنى الذي أظهره الشافعي[١] هي إلزام المسلمين باتّباع "سُنّة النبيّ"، ومِنْ ثَمّ «وَجَبَ على الناس تَرْكُ كلّ عمل وُجِدَت السُنّة بخلافه»[٢]. وارتقت السُنة إلى مرتبة الكتاب، وهو ما استدعى، منذ الشافعي، إثبات حجّيتها.

ب. حجّية السُنة: خبر الواحد مثالاً

إنّ المقصد من إثبات حجّية السُنّة هو من دون شكّ الردّ على مقالة مَنْ «لا يقبل خبراً وفي كتاب اللّه البيان»[٣]. ولمّا كانت سُنّة النبيّ - في دلالتها الشاملة - مبنيّة في معظمها على الأخبار الآحاد، فإنّ هذه الحقيقة تطلّبت مِن الأصوليّين جهوداً كبيرة لإثبات حجّية هذه الأخبار. مِنْ ذلك أنّ الشافعي خصّص حوالى سبعين صفحة في **رسالته** لمبحث حجّية الخبر الواحد[٤]، بينما لم يخصّص لحجّية الإجماع سوى صفحتيْن[٥]. وقد استدلّ على حجّية الخبر الواحد بسُنّة النبيّ والإجماع.

- **سُنّة النبيّ**: والشواهد عليها كثيرة، منها ما رواه عبد اللّه بن عمر: «بينما الناس بقباء في صلاة الصبح، إذ أتاهم آتٍ، فقال:

---

(١) يحسن التنبيه إلى أنّ عمل الشافعي هذا لقي معارضين له. ويبدو أنّ عديد الفقهاء لم يأخذوا بمقالته حتّى بعد وفاته. انظر: عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، م. م.، ص ٣٧، وكذلك فصل: «سنة» في **دائرة المعارف الإسلامية** (بالفرنسية)، ج IX، ص ٩١٥.

(٢) الشافعي، **الرسالة**، م. م.، ص ٤٢٥.

(٣) الشافعي، **الأمّ**، م. م.، ج VII، ص ٢٥٢ (كتاب جماع العلم).

(٤) **الرسالة**، م. م.، ص ص ٤٠١ ـ ٤٧١ (فصل: «الحجّة في تثبيت الخبر الواحد»).

(٥) م. ن، ص ص ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

إنّ رسول اللّه قد أُنزِل عليه قرآن وقد أُمِرَ أن يستقبل القبلة فاسْتَقْبِلُوهَا. وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة»[1].
ورأى الشافعي في ذلك دليلاً على عمل المسلمين بخبر الواحد متى كان عندهم من أهل الصدق[2].

- **الإجماع**: بُنِيَ على موقف التابعين من خبر الواحد. ذلك أنّ عطاء بن أبي رباح (ت ١١٤ هـ / ٧٣٢ م) ومجاهد بن جبر (ت ١٠٣ هـ / ٧٢١ م) ومكحول الشامي (ت ١١٢ هـ / ٧٣٠ م) والحسن البصريّ (ت ١١٠ هـ / ٧٢٨ م) أثبتوا خبر الواحد عن النبيّ وأفتوا به. ثمّ خلص الشافعي إلى الحكم التالي: «لو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أَجْمَعَ المسلمون قديماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد والانتهاء إليه بأنّه لم يُعلَم من فقهاء المسلمين أحدٌ إلاّ وقد ثبّته، جَازَ لي»[3].

ونعتقد أنّ احتماء الأصوليّين السُنّيّين بالإجماع لإقامة البرهان على صحّة خبر الواحد يعبّرّ ضمنيًا عن الحرج الذي لاقوه لتثبيت هذا الضرب من الأخبار المعوّل عليها في فروع الفقه. ولا شكّ في أنّ علماء السُنّة أدركوا مبكّراً أنّ الأخبار المتواترة التي لا تُقَارَن في صحّتها عندهم بالأخبار الآحاد لم تسلم من مطاعن المعترضين عليها. لذلك "كُفِّرَ" النظّام المعتزليّ لقوله بـ«جواز تواطؤ أهل التواتر على وضع الكذب»[4].

(١) م. ن، ص ٤٠٦.
(٢) م. ن، ص ٤٠٧.
(٣) م. ن، ص ٤٥٧.
(٤) البغدادي، **الفَرْق بين الفِرَق**، م. م.، ص ٣٢٨.

خلاصة ما نصل إليه في خاتمة دراستنا لهذا المرتكز من مرتكزات الإسلام السُنّيّ أنّ الحديث والسُنّة دالآن على نشاط بشريّ يعكس اجتهادات الرسول وما نُسِبَ إليه من أقوال وأفعال وإقرارات. ولا شكّ في أنّ أجيالاً إسلاميّة متعاقبة ساهمت في إنتاج رصيد كبير من الأحاديث أو السُنّة النبويّة. وقد تحقّق هذا النشاط في ظلّ عوامل سياسيّة واجتماعيّة ومشاغل معرفيّة وثقافيّة متداخلة متشعّبة. وإذا كان هذا الإنتاج قد عبّر عن الآفاق الذهنيّة لتلك الأجيال المنتسبة إلى أهل السُنّة، ولبّى انتظاراتها الواعية وغير الواعية، فإنّه، تبعاً لذلك، منخرط في السياق التاريخيّ الذي تولّد منه. ومِن ثَمّ فإنّ الحديث ـ والسُنّة كذلك ـ «في حاجة أكيدة إلى المساءلة وإلى المرور عبر الغربال الدقيق. ولا مناص في كلّ الحالات من عرضه على مِحَكّ النقد المستنير بتوجّهات الرسالة، بعيداً عن التقديس وحرفيّة النصوص. فذاك بلا مراء هو شرط بقائه حيًا في النفوس. فهل مِنْ مُستجيب؟»[١].

II. الإجماع

عُدَّ الإجماع ـ نظريًا ـ الأصل الثالث من أصول الفقه بعد الكتاب والسُنّة. ولم يمنع هذا التأخّر في الرتبة من القول: «إنّ الإجماع من أعظم أصول الدين»[٢]. ولئن لم يَلْقَ مكانةً بارزة في

---

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م. م.، ص ١٨٢.

(٢) سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١ هـ / ١٢٣٣ م)، **الإحكام في أصول الأحكام**، طبعة أولى، دار المعارف بمصر، ١٩١٤، ج I، ص ٣١٦.

المؤلّفات الأولى المؤسّسة لعلم أصول الفقه، فإنّه أكتسبها في العصور المتأخرة بدءاً من القرن الرابع الهجريّ[١].

١. ضوابط الإجماع

بغضّ النظر عن التحديديْن اللغويّ والاصطلاحيّ للإجماع من ناحية وعن ضربيْه الأساسيّيْن: الإجماع الصريح والإجماع السكوتيّ[٢] من ناحية أخرى، فإنّ هذا الأصل الفقهيّ قام على ضوابط هي أساس قانونه الخاصّ. ويمكن اختصارها في المبادئ التالية:

- **أوّلاً**: إجماع غير الصحابة حجّة. ويكرّس هذا المبدأ رغبة الأصوليّين في توسيع دائرة الإجماع في صلتها بالواقع التاريخيّ. ذلك أنّ «إجماع كلّ عصر من الأمّة صواب وحجّة»[٣].
- **ثانياً**: امتناع الإجماع مع مخالفة الواحد أو الاثنين من أهل الحلّ والعقد. واستدلّ الأصوليّون على هذا المبدأ باتّفاق الصحابة على

---

(١) تناول الرازي سبع مسائل في باب الإجماع. انظر: **المحصول**، م. م.، ج II، ص ص ٣ ـ ١٠٠. ورتّب الآمدي بابَ الإجماع على ٢٧ مسألة. انظر: **الإحكام**، م. م.، ج I، ص ص ٢٨٠ ـ ٤٠٧.

(٢) قالت به الحنفيّة. ومعناه اتّفاق جماعة من المجتهدين على حكم وسكوت أحدهم مدّة تتجاوز حدّ التأمّل والنظر. راجع فصل: «إجماع» بقلم م. برنار M. Bernard في **دائرة المعارف الإسلاميّة** (بالفرنسيّة)، ط. ٢، ج III، ص ص ١٠٤٩ ـ ١٠٥٢.

(٣) أبو الحسَيْن البصري (ت ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م)، **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: محمّد حميد الله، طبعة أولى، دمشق، ١٩٦٥، ج II، ص ٤٥٨.

ترك قتل مانعي الزكاة ومخالفة أبي بكر لهم. ولم يتمّ إجماعهم إلاّ حين أخذوا برأي أبي بكر[1]. وانتصر الغزالي للموقف التالي: «إنّ مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة وهو مَنْهِيٌّ عنه. فقد وَرَدَ ذمُّ الشاذّ وأنّه كالشاذّ من الغنم عن القطيع»[2].

- **ثالثاً**: جواز الاتّفاق بعد الخلاف. ومثال هذا المبدإ في التاريخ إجماع الصحابة على إمامة أبي بكر بعد اختلافهم فيها، مثلما يعتقد الأصوليّون السُنّيّون[3].
- **رابعاً**: اعتبار الاجتهاد في الإجماع. فهو لا ينعقد ما لم يكن صادراً عن أهل الاجتهاد من الأمّة. والذي ترتّب على هذا التلازم بين الإجماع والاجتهاد هو إخراج العوامّ وغير المكلّفين (النساء والصبية والمجانين) من دائرة الإجماع[4].

إنّ المستفاد من هذه المبادئ الملخّصة لقانون الإجماع لدى جلّ الأصوليّين السُنّيّين هو إضفاء مشروعيّة على عمل أهل الحلّ والعقد

---

(١) مِمَّنْ خالفَ هذا المبدأ نذكر أبا الحسين الخيّاط (ت ٣٠٠ هـ/ ٩١٢ م) وابن جرير الطبري وأبا بكر الرازي الجصّاص (ت ٣٧٠ هـ/ ٩٨٠ م). راجع: الرازي، **المحصول**، م. م.، ج II، ص ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) **المستصفى من علم الأصول**، بيروت، دار صادر، (د. ت) [مصوّرة عن طبعة مصر ١٩٠٦]، ج II، ص ١٨٧.

(٣) انظر: الرازي، **المحصول**، م. م.، ج II، ص ٦٦.

(٤) انظر: م. ن، ج II، ص ٩٢. وفي السياق ذاته يقول الغزالي: «الكل ظاهر طرفان واضحان في النفي والإثبات وأوساط متشابهة. أمّا الواضح في الإثبات، فهو كلّ مجتهد مقبول الفتوى فهو من أهل الحلّ والعقد قطعاً [...] وأمّا الواضح في النفي فالأطفال والمجانين والأجنّة...»، **المستصفى**، م. م.، ج II، ص ١٨١.

عند نظرهم في حوادث طارئة ومستجدّات لم يوجد ما ماثلها زمن الوحي[1]. ومِن ثَمّ يمكن التشريع لأحكامٍ لا أصل لها في الكتاب والسُنّة. ولا يخفى أنّ الإجماع اتُّخِذَ حجّةً لتبرير ممارسات سياسيّة واجتماعيّة حصلت في الواقع التاريخيّ. ولا يغرّنّكَ ما تراه في مصنّفات أصول الفقه من تنظيم للمادّة المتعلّقة بالإجماع ومن تبويب لمسائله. فمثل هذا العمل يخفي، عند التدبّر، رغبة في تنظيم الواقع التاريخيّ نفسه **تنظيماً نظريًا محضاً**. وتبلورت في المنظومة الأصوليّة السُنّيّة قاعدة في الإجماع اتُّخِذَتْ تُكَأَةً لإقصاء كلّ الآراء المخالفة لموقف أهل السُنّة عموماً، وهي: «لا اعتبار بقولٍ يردّه الإجماع»[2].

٢. حجّية الإجماع

مثّلت حجّية الإجماع مبحثاً قارًا في جلّ المؤلّفات الأصوليّة السُنّيّة القديمة. ويبدو أنّ العناية بهذا المبحث بدأت بشكل محتشم في أواخر القرن الثاني الهجريّ مع الشافعي، وتواصلت مع الأصوليّين اللاّحقين. وقد راهن هؤلاء ـ وهم يؤسّسون لتلك الحجّية ـ على أمرين مهمّين متقابليْن موقفاً ومتكامليْن وظيفةً هما:

- **الإبرام**: إقامة البرهان على صحّة الإجماع أصلاً من أصول التشريع لدى أهل السُنّة.

---

(١) شَبَّه دي بور DE BOER المجتهدين في الإجماع «بآباء الكنيسة وعلمائها في المذهب الكاثوليكيّ»، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، تعريب: محمّد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة أولى، تونس / الجزائر، ١٩٨٠، ص ٨٢.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، م. م.، ص ١٣٠.

● **النقض**: الردّ على المواقف الطاعنة في الإجماع، والتي يمثّلها بالأساس النَظّامُ من المعتزلة والشيعةُ والخوارجُ[١].

وكان الأصوليّون السُنّيّون واعين بأنّ الأدلّة التي يمكن التعويل عليها في بناء حجّية الإجماع هي أدلّة ظنّيّة غير قطعيّة. ومِن ثَمّ استدلّوا على تلك الحجّية بمسالك في التعليل ثلاثة هي: القرآن والسُنّة والمعقول.

أ. **القرآن**: قدّر الأصوليّون أنّ آيات عديدة[٢] دالّة على وجوب الإجماع، وفي طليعتها "آية المشاقّة": «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً» (**النساء ٤ / ١١٥**). والظاهر أنّ الأصوليّين شعروا بحرج وَهُمْ يستدلّون على حجّية الإجماع بهذه الآية. فهي لا تدُلّ صراحة على الإجماع ولا ذِكْرَ فيها لهذه الكلمة[٣]، ممّا أحوجهم إلى الاستنجاد بالسُنّة طريقةً في التعليل.

ب. **السُنّة**: لعلّ أشهر حديث بنَى عليه الأصوليّون أصل الإجماع هو القول المنسوب إلى الرسول: «لاَ تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلاَلَةٍ». وقد

---

(١) انظر: الآمدي، **الإحكام**، م. م.، ج ١، ص ٢٨٦. والملاحظ أنّ أهل السُنّة "كَفَّروا" النَظّامَ لأنّه قال «بجواز اجتماع الأمّة على الضلالة»، البغدادي، **الفَرْق بين الفِرَق**، م. م.، ص ٣٢٨. ولم يساير جلُّ المعتزلة النظّامَ في هذا الرأي. راجع: MARIE BERNARD, «L'iğmā' chez Abd al-Ğabbār et l'objection d'An-nazzâm», *in: Studia Islamica*, nº XXX; 1969, pp. 27 - 38.

(٢) **مثل البقرة ٢/ ١٤٣ وآل عمران ٣/ ١١٠**.

(٣) راجع: CAMILLE MANSOUR, *L'autorité dans la pensée musulmane, Le concept d'Ijmā' (Consensus) et la problématique de l'autorité*, Paris, J. Vrin, 1975, p. 61.

نبّه عبد المجيد الشرفي إلى أنّ الشافعي لم يذكر هذا الحديث في رسالته ممّا يرجّح ظهوره في القرن الثالث الهجريّ[1]. وفضلاً عن ذلك، فإنّ الحديث المذكور غير متواتر، بل هو حديث آحاد يفيد الظنّ، أي يمكن الطعن في صحّته في رأي القدامى. والتمس الأصوليّون مخرجاً من هذا الإشكال، تمثّل في إثباتهم تواتر الحديث بالمعنى[2].

ج. **المعقول**: والمقصود به اعتماد أدلّة عقليّة صالحة لإثبات الإجماع. وهي تعضد ما ذكره الأصوليّون من أدلّة سمعيّة (القرآن والسُنّة) في هذا الباب. والملاحظ أنّهم لم يتوسّعوا في إيراد الأدلّة العقليّة، إذ ذكروا أهمّها ذكراً موجزاً، وكأنّهم - متى استثنينا منهم الأحناف[3] - لا يرون حاجة أكيدة إلى بناء الإجماع على المعقول. وقد عبّر عنه أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م) قائلاً: «إجماع الخلق العظيم على الحُكم الواحد يستحيل أن يكون إلاّ لدلالة أو أمارة. فإن كان لدلالة فقد كشف الإجماع عن وجود تلك الدلالة [...] وإن كان لأمارة فقد رأينا التابعين قاطعين بالمنع عن مخالفة هذا الإجماع»[4].

---

(١) **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م. م.، ص ١٦٣، (الهامش الثاني). وقد ورد الحديث المذكور في **مسند ابن حنبل**، مسند القبائل، الباب ١٤ (حديث رقم: ٢٦٦٨٢).

(٢) انظر: الرازي، **المحصول**، م. م.، ج II، ص ٣٩.

(٣) أشهرهم أبو اليسر البزدوي (ت ٤٩٣ هـ / ١٠٩٩ م) وعلاء الدين السمرقندي (ت ٥٧٥ هـ / ١١٨٠ م). راجع: حمّادي ذويب، **الإجماع والقياس والعرف عند الأصوليين حتّى القرن ٦ هـ/ ١٢ م.**، منشورات جامعة الزيتونة، تونس، طبعة أولى، المركز القوميّ البيداغوجيّ، ١٩٩٨، ص ٢٥.

(٤) الرازي، **المحصول**، م.م.، ج II، ص ٤٦

والذي نخرج به أنّ الأصوليّين السُنّيّين وظّفوا القرآن والسُنّة والمعقول كما فهموه في الاحتجاج للإجماع. وكذلك تعاملوا مع عدد من آيات القرآن والأحاديث تعاملاً مخصوصاً، وأوّلوها تأويلاً موجّهاً لا يخلو من التعسّف ومجانبة الصواب. فسلّموا بعصمة علماء الأمّة من الخطأ وامتناع إجماعهم عليه. وهو ما رسّخ لدى الأصوليّين مبدأ "خَيْريّة الأمّة الإسلاميّة"[١].

٣. من وظائف الإجماع: تثبيت العقائد السُنّية أنموذجاً

نعتقد أنّ كلامنا على الإجماع في الفكر السُنّيّ لا يستوفي مقصده إلاّ متى وقفنا على أهمّ وظائفه. وقد اخترنا، ههنا، دراسة وظيفة الإجماع في تثبيت العقائد السُنّيّة[٢]، وهو ما استدعى أن نسوق التنبيهات التالية:

- التشكُّل التدريجيّ للمقالات الكلاميّة المحدّدة للاعتقاد[٣].
- تداخل مقالات الفِرَق الإسلاميّة في طور النشأة (النصف الأوّل من القرن الثاني الهجريّ)[٤].

---

(١) راجع في ذلك دراسة قديمة لجورج حوراني (G. Hourani) بعنوان: «The Basis of authority of consensus in sunnite Islam», *in: Studia Islamica, vol.* XXI; 1964, pp. 27 - 28.

(٢) اكتفى منتغومري وات (W. MONTGOMERY WATT) بتعداد مبادئ العقيدة الإسلاميّة، من وجهة نظر سُنّيّة، في فصل: **"عقيدة" بدائرة المعارف الإسلاميّة** (بالفرنسيّة)، طبعة ثانية، ج I، ص ٤١.

(٣) للتوسّع راجع: المنصف بن عبد الجليل، **الفِرْقة الهامشيّة في الإسلام**، م. م.، ص ٤١.

(٤) انظر: المنصف بن عبد الجليل، «علاقة سفيان الثوري بجعفر الصادق...»، ضمن: **حوليّات الجامعة التونسيّة**، م. م.، ص ٦١.

- وجود أساس كلاميّ جامع بين مختلف الفِرَق سمّاه المنصف بن عبد الجليل بـ"العقيدة الدنيا" التي «تجتمع فيها المقالات ويتألّف عليها أصحابها وما زاد فوقها فمن الآراء الواسمة للفِرْقة بعينها»(١).
- توزّع "مركزيّة العقائد الإسلاميّة" في القرن الرابع الهجريّ على ثلاثة اتّجاهات كبرى هي: الشيعة (الإماميّة الاثنا عشريّة والزيديّة) و"الحنبليّة الصاعدة" و"الاعتزال الآفل"(٢).
- «إنّ العقديّة "السُنّيّة" السائدة هي ثمرة صراع بين التأويلات المختلفة، ولم تتبلور إلاّ بفضل وجودها. ولذلك فهي تحتفظ بجوانب منها، وتقاوم أخرى بحسب عوامل عديدة مؤدّية إلى تغلّب موقف معيّن»(٣).

إنّ هذه التنبيهات تساعدنا على إدراك علّة تعويل مؤرّخي الفِرَق الإسلاميّة والمتكلّمين على الإجماع في تثبيت العقائد السُنّيّة، ابتداء من القرن الرابع الهجريّ. ذلك أنّ "انتصار" أهل السُنّة على خصومهم في المذهب الاعتقاديّ من ناحية، وتبلور العقائد السُنّيّة في سياق الردود على المخالفين من معتزلة وشيعة وخوارج وغيرهم من ناحية أخرى، أفرز حاجة أهل السُنّة إلى بناء عقيدتهم ـ وفي مقدّمتهم الحنابلة ـ على مبدأ الإجماع تتويجاً لجهودهم في هذا الباب.

---

(١) **الفِرَقة الهامشيّة في الإسلام**، م. م.، ص ٢٢٥. وقارن هذا الرأي بما قاله محمّد بوهلال في كتابه: **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، طبعة أولى، كلّيّة الآداب بسوسة ودار محمّد علي للنشر بصفاقس، ٢٠٠٣، ص ص ٦٥٥ ـ ٦٥٦.

(٢) المنصف بن عبد الجليل، **الفِرَقة الهامشيّة في الإسلام**، م. م.، ص ٢٢٦.

(٣) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م. م.، ص ١٨٣.

ولئن لم يؤسّس ابن حنبل عقيدة أهل السُنّة على مبدأ الإجماع في رسالة منسوبة إليه عنوانها «رسالة في السُنّة»[1]، فإنّ البغدادي عوّل بشكل لافت للانتباه على الإجماع في بيان مقالات أهل السُنّة وزّعها على خمسة عشر ركناً من أركان الدين عنده[2]. ولذلك تواترت في عمله عبارات من قبيل: «أجمع أهل السُنّة على...»[3]. و«أجمعوا على...»[4]. ونقدّم، ههنا، عيّنات من العقائد المجمع عليها لدى أهل السُنّة نوجزها في النقاط التالية:

- **صفات اللّه**: أُسْنِدَت إلى اللّه صفات من دون الوقوع في التشبيه. وتوقّف المتكلّمون السُنّيّون عن البحث فيها. فأجروا على لسان مالك بن أنس القول التالي: «الاستواء معلوم والكيفيّات مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»[5]. وأشاع الأشعريّ من بعده في هذا المبحث تعبير "بلا كيف"[6].
- **رؤية اللّه**: سلّم أهل السُنّة برؤية اللّه في الآخرة[7]، وهي رؤية

---

(١) نقلها أحد أصحاب ابن حنبل، وأوردها ابن أبي يعلى الفرّاء (ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٥ م) في كتابه: **طبقات الحنابلة**، م. م.، ج I، ص ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥ (ترجمة رقم: ٤٠٣).

(٢) راجع: **الفَرْق بين الفِرَق**، م. م.، ص ص ٣٢٤ ـ ٣٥٩.

(٣) م. ن، ص ص ٣٣٤ و٣٣٦ و٣٣٩.

(٤) م. ن، ص ص ٣٣٠ ـ ٣٣٣ وص ٣٣٥ وص ٣٣٧.

(٥) الشهرستاني، **الملل والنحل**، م. م.، ج I، ص ٨٠. وينطبق قول مالك هذا على الآية ٥ من سورة طه.

(٦) **مقالات الإسلاميّين**، م. م.، ج I، ص ٢٩٠.

(٧) من المعلوم أنّ المعتزلة نَفَتْ رؤية اللّه في الدنيا والآخرة. انظر: القاضي عبد الجبّار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، طبعة أولى، القاهرة ١٩٦٥، ص ص ٢٣٢ ـ ٢٧٧.

متاحة للمؤمنين دون "الكافرين" استناداً إلى تأويل معيّن للآية الخامسة من سورة **المطففين**. وقد أثبتت الأشعريّة، على وجه الخصوص، رؤية اللّه من دون تحديد الكيفيّة. واستدلّت على مقالتها بآيات وبحديث مرويّ عن النبيّ وهو قوله: «تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ القَمَرَ لَيْلَةَ البَدْرِ لا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ»[١].

- **مفهوم الإيمان**: صِيغَ في ضوء الانتقال التدريجيّ من "الإيمان العفويّ" إلى "الإيمان المعقلن". واستقرّ هذا المفهوم بشكل نهائيّ لدى أهل السُنّة منذ القرن الرابع الهجريّ[٢]، إذ قام عندهم على ثلاثة أركان هي: "الاعتقاد" و"الإقرار" و"العمل"، بمعنى إنّ الإيمان اعتقاد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح[٣]. ولعلّ أهمّ خاصّيّة في الإيمان، ضمن الرؤية السُنّيّة، أنّه يتبعّض فيزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. ولا شكّ في أنّ أركان الإيمان لدى أهل السُنّة إنّما هي إفراز لجدال واسع بين الإسلاميّين في محاولتهم تعيينها وضبطها[٤].
- **أفعال العباد**: إنّ العبد مكتسب لأفعاله، وهي خَلْقٌ للّه. ومِن ثَمّ

---

(١) للتوسّع راجع الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، م. م.، ص ص ٢٥ ـ ٣٩.

(٢) راجع: ابن الجوزي، **المنتظم**، م. م.، ج VX، ص ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٣) انظر: البغدادي، **الفَرْق بين الفِرَق**، م. م.، ص ٣٥١. وفي هذا السياق لاحظ المنصف بن عبد الجليل أنّ هذا التحديد النظريّ للإيمان يمكن تجاوزه إلى ما هو أهمّ منه وهو النظر في «كيفيّة الاعتقاد والحكم على المخالف»، **الفرقة الهامشيّة في الإسلام**، م. م.، ص ٢٢١.

(٤) انظر: الأشعريّ، **مقالات الإسلاميين**، م. م.، ج I، ص ١٣٢. وقد اشتهرت المرجئة بالقول: «لا تضرّ مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة»، الشهرستاني، **الملل والنحل**، م. م.، ج I، ص ٤٢.

فإنّ «أصحاب الحديث كلّهم مجمعون على أنّ ما شاء اللّه كان وما لا يشاء لا يكون، وعلى أنّه خالق الخير والشرّ»...[1]. ويكرّس هذا التصوّر مقالة الجبر في علم الكلام السُنّيّ، وهي مقالة أفضت إلى تشكّل نظريّة الكسب الأشعريّة[2].

- **تمجيد الخلفاء "الراشدين" والصحابة عامّة**: مثّل هذا المبدأ ركناً قارًّا في العقائد السُنّيّة[3]، ويقوم على التسليم بأفضليّة الخلفاء الراشدين[4] حسب تعاقبهم في الحُكْم. فمراتبهم في الذكر هي مراتبهم في الفضل. ذلك أنّ أهل السُنّة «يقدِّمون أبا بكر ثمّ عمر ثمّ عثمان ثمّ عليًّا [...]، ويقرّون أنّهم الخلفاء الراشدون المهديّون أفضل الناس كلّهم بعد النبيّ...»[5]. واستُغِلّ الإجماعُ لإثبات صحّة شرط من شروط الإمامة وهو النسب القرشيّ[6]. وتُشَدِّدُ هذه العقيدة أيضاً على سلامة أحوال الصحابة برمّتهم، ووجوب الاقتداء بهم والثناء عليهم، ممّا اقتضى السكوت عمّا شجر بينهم من خلافات وصراعات عنيفة وتقاتل دامٍ.

---

(١) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، م. م.، ص ٢١.

(٢) راجع مثلاً: الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، ج II، ص ٥٤٢؛ **واللمع في الردّ على الزيغ والبدع**، طبعة أولى، بيروت، دار لبنان للطباعة والنشر، ١٩٨٧، ص ص ١١٦ ـ ١٣١.

(٣) انظر: عبد المجيد الشرفي، «السلفيّة بين الأمس اليوم»، ضمن: **لبنات**، م.م.، ص ٤٢.

(٤) لم يظهر مفهوم "الخلفاء الراشدين" إلاّ في النصف الأوّل من القرن الثالث الهجري. انظر: يوسف فان آس، **بدايات الفكر الإسلامي**، م. م.، ص ٩٩.

(٥) الأشعريّ، **مقالات الإسلاميين**، م. م.، ج I، ص ٢٩٤.

(٦) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، م. م.، ص ٣٢.

- **الحوض وعذاب القبر**: قال أهل السُنّة بأنّ الحوض حقّ تعويلاً على مرويّات الحديث من مثل قول الرسول: «أنا فرطكم على الحوض»[1]. وأكّدوا أيضاً عذاب القبر، إذ لم يُرْوَ عن أيّ أحد من الصحابة «أنّه أنكره ونفاه وجحده، فوجب أن يكون إجماعاً من أصحاب النبيّ ﷺ»[2].

والحاصل أنّ التعويل على الإجماع لتثبيت العقائد السُنّيّة ـ وقد سُقْنَا نُتَفاً منها ـ قادنا إلى استخلاص ثلاث نتائج هي:

- **أوّلاً**: يُخْفِي الإجماع اختلافات أهل السُنّة منذ بدء الخوض في قضايا العقيدة. ذلك أنّ ما نراه في كتب العقيدة السُنّيّة من تبويب لأركان الدين والعقيدة إنّما هو عمل متأخّر لم يكن من الممكن إنجازه قبل القرن الرابع الهجريّ. ونقدِّر أنّ التبويب المذكور المحتمي بسلطة الإجماع مؤذن بانغلاق علم الكلام وتكلُّس مقالاته بشكل يكاد يكون نهائيًا.
- **ثانياً**: اتُّخِذَ الإجماعُ في باب العقيدة حجّةً للردّ على المخالفين لأهل السُنّة في فهم العقيدة. وآية ذلك أنّ صياغة أغلب المقالات الكلاميّة السُنّيّة تمّت في سياق جداليّ: سياسيّ اجتماعيّ ومعرفيّ ثقافيّ في الوقت ذاته مع اعتقادات الشيعة والخوارج والمعتزلة. ومِن ثَمّ عوّل أهل السنّة على الإجماع كي يتجاوزوا حقيقة تاريخيّة مفادها أنّ قسماً مهمًّا من مقالاتهم تبلور في فترة زمانيّة متأخّرة مقارنة بمقالات غيرهم من فِرَق الإسلام. وهذا ما سكتت

---

(١) الأشعريّ، **الإبانة**، م. م.، ص ١٤٢.

(٢) م. ن، ص ١٤٣.

عنه المؤلَّفات الكلاميّة السنّيّة. حتّى إنّك لا تجد فيها مثلاً ما يشير إلى أنّ القول بأفضليّة الخلفاء الراشدين في قيادة المسلمين[1] هو ردّ على مقالة شيعيّة سابقة تحصر الإمامة الشرعيّة في عليّ بن أبي طالب ووُلْدِه[2].

- **ثالثاً**: قيام الإجماع في العقيدة مقابلاً للفُرْقَة والاختلاف. ولذلك مثَّلَ "أهل السُنّة" - في حديث الافتراق الموضوع - الجماعةَ الناجيةَ. ومن البديهيّ أن ينجم عن هذه المقابلة بين الإجماع والفُرْقَة اعتقادٌ مغلوطٌ في رأينا، وهو ادّعاء أهل السنّة - شأنهم في ذلك شأن سائر الفِرَق الإسلاميّة - فهم العقيدة فهماً صحيحاً من وجهة نظرهم، وتقرير معنى الإيمان القويم الواجب على المسلم اتّباعه. ولا شكّ في أنّ نفيَ "حقّ الاختلاف" تمكين - بشكل أو بآخر - لاستبداد السلطة السياسيّة وقيامها بالشأن الدينيّ خدمة لمصالحها واسترضاء للعامّة. ومثاله المرسوم الذي صدر سنة ٤٠٩ هـ المشهور بالاعتقاد القادريّ. وفضلاً عن ذلك، فإنّ هذا النفيَ يقصي، استتباعاً، كلَّ الأصوات المخالفة للموقف السُنّيّ الرسميّ في علم الكلام، أو يعمل على تهميشها والتشنيع بأصحابها والإزراء بهم. ولعلّنا لا نخطئ لو قلنا إنّ الإجماع كرَّسَ بشكل ما مقالة الإسلام الواحد، لا المتعدِّد، وهو الإسلام السُنّيّ.

وهكذا، فإنّ نظرنا في الإجماع، أصلاً من أصول التشريع من

---

(١) راجع مثلاً الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، م. م.، ص ٢٢؛ والطحاوي، **بيان السنة والجماعة**، م. م.، ص ص ٣٣ - ٣٤.

(٢) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م. م.، ص ١٢٣.

جهة، وفي وظائفه في تثبيت "العقائد السُنّيّة" من جهة أخرى، أقام الدليل على أن الدين، وقد تحوّل إلى مؤسّسة، يعتمد على الإجماع. «فبدونه يعسر الإقناع بوجاهة العقائد والطقوس والسلوكات الموحّدة التي يعمل رجال الدين جاهدين على فرضها على المجموعة المؤمنة»[1]. وتُرَاهِنُ هذه المأسسة على أمر مهمّ في المجتمعات الإسلاميّة، وهو إقرار سلوك واحد بين المسلمين في العبادات والمعاملات بقصد الحفاظ على حدّ أدنى من قيام تلك المجتمعات على أسس مشتركة تضمن توازنها ومِن ثَمّ استمرارها في التاريخ.

وبقطع النظر عن دعوة بعضهم إلى "إجماع مَرِن" قائم على المحاورة والمخالفة[2]، فإنّ الإجماع مثلما مُورِسَ في الواقع التاريخيّ، انحرف عن غايته الأصليّة التي وُجِد من أجلها وهي «الاستجابة لمقتضيات التغيّر الذي يطرأ على المجتمع الإسلاميّ»[3]، وصار، بالمقابل، أداة من أدوات التوظيف السياسيّ والكلاميّ والفقهيّ.

III. السُنّة التأويليّة

انبنى الإسلام السُنّيّ على مرتكز آخر مهمّ يمكن تسميته بـ"السُنّة التأويليّة"[4]. والمقصود بها النصوص الثواني الدائرة على نصّ

(١) م. ن، ص ١٦٤.

(٢) انظر: محمّد الطالبي، **عيال الله**، م. م.، ص ١٤٩.

(٣) عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، م.م.، ص ٤١.

(٤) يقدّر عبد المجيد الشرفي أنّ السنّة التأويليّة استقرّت حوالَى القرن الرابع الهجريّ، انظر: م. ن، ص ١١.

المصحف تدرس مادّته وتتدبّر قضاياه ومسائله.وهي لذلك تُمَثِّلُ مَعْبَراً ضروريًا إليه. واستقرّ رأينا على تناول ثلاث مقالات مبيّنة لهذه السُنّيّة التأويليّة من خلال تعامل علماء السُنّة مع المصحف وهي[1]:

- مقالة التوقيف (ترتيب السور والآيات).
- مقالة التوظيف (أسباب النزول مدخلاً إلى التفسير القرآنيّ).
- مقالة التصنيف (الناسخ والمنسوخ والمحكم في القرآن).

١. مقالة التوقيف

تنطبق مقالة التوقيف على "المصحف" لا على "القرآن". ويستدعي هذا التحديد معرفة بالسياق التاريخيّ الذي تمّ فيه الانتقال بشكل نهائيّ من "القرآن" إلى "المصحف". ولعلّ أوّل علامة من علامات هذا السياق عناية مصنّفات علوم القرآن القديمة بمبحث جمع القرآن وتدوينه[2].

ومن المرجّح أنّ الشروع في تدوين أجزاء من الوحي كان في المدينة وبدافع شخصيّ من بعض الصحابة حرصاً على الاحتفاظ بشيء ممّا حواه القرآن من أحكام أو أدعية. ولا يُسْتَبْعُد في هذه الحالة أن يكون جمع أبي بكر للقرآن معبّراً في الأصل عن مبادرة

---

(١) لن نهتمّ، ههنا، بتأويل آيات المصحف تأويلاً مباشراً، إذ أرجأنا ذلك إلى الفصل الثالث من عملنا ومداره على خصائص الإسلام السُنّيّ.

(٢) انظر مثلاً: السجستاني (ت ٣١٦ هـ / ٩٢٨ م)، **كتاب المصاحف**، تحقيق: آرثر جفري A. JEFFERY، طبعة أولى، مصر، ١٩٣٦، ص ص ٣ ـ ٢٦. وراجع عن هذا الموضوع: JOHN BURTON, *The collection of the Qur'ān*, Cambridge University Press, 1977, pp. 160 - 189.

فرديّة[١]. واعتقد أغلب علماء القرآن السُنّيّين أنّ ما جُمِع من القرآن هو الوحي برمّته لم يضع منه شيء ولم يُزَد فيه بأيّ حال من الأحوال[٢]. وهذا الموقف تناقضه أخبار أخرى مضمّنة في المصادر السُنّيّة نفسها (مثل قول عائشة في سورة **الأحزاب**)[٣]. ويستدعي ذلك كلّه إعادة النظر في حقيقة الوحي وتاريخ المصحف.

ولعلّنا لا نخطئ السبيل حين نقول إنّ جمع القرآن لم ينجز في ضوء ضوابط معرفيّة ومنهجيّة دقيقة،بل كان الجامعون الأُوَل يتحسّسون المسالك المحقّقة للغاية المرجوّة من جمع القرآن وتدوينه. وفضلاً عن ذلك، فإنّ وضع المصحف العثمانيّ حوالى سنة ٣٢ هجريًا وإحراق ما خالفه من المصاحف لم يحصل حوله إجماع[٤]، أضف إلى ذلك أقوال القدامى في اختلاف مصاحف الصحابة فيما تضمّنته من مادّة الوحي[٥].

إنّ ما ألمعنا إليه من مسائل متعلّقة بتاريخ المصحف يمكّننا من

---

(١) انظر: ARTHUR JEFFERY, *Materials for the history of the text of the Qur'ān (The old codices)*, Leiden, Brill, 1937, pp. 6 - 7.

(٢) بالمقابل نسبت الشيعة إلى الإمام جعفر الباقر (ت ١١٤ هـ / ٧٣٢ م) القول التالي: «ما ادّعى أحد من الناس أنّه جمع القرآن كلّه كما نزل إلاّ كذّاب». الكليني، **الأصول من الكافي**، م. م.، ج I، ص ٢٢٨.

(٣) قالت عائشة: «كانت سورة الأحزاب تُقرأ في زمن النبيّ ﷺ مائتي آية. فلمّا كتب عثمان المصاحف لم يقدّر منها إلاّ ما هو الآن [= ٧٣ آية]». السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصريّة، ١٩٩٧، ج III، ص ٧٢.

(٤) شنّ ابن مسعود، في موضوع جمع القرآن، حملة عنيفة على الخليفة عثمان وعلى جامع الوحي زيد بن ثابت. انظر: **تفسير القرطبي**، م. م.، ج I، ص٣٩.

(٥) نقصد خاصّة مصحفَيْ أبيّ بن كعب (ت ٢١ هـ / ٦٤١ م) وابن مسعود. =

الإلمام بالخلفيّة التاريخيّة وبالإطار المعرفيّ اللذين تحقّق في ضوئهما الانتقال من "القرآن" خطاباً شفويًا إلى "المصحف" نصًا ثابتاً. ومِن ثَمّ لم يعد لنا منفذ على الوحي في صورته الأولى التي كان عليها لحظة نزوله، وانعدم إمكان التعرّف إلى مضامين الوحي في تعاقبها الزمنيّ والوقوف على مسار تطوّر الدعوة الإسلاميّة في التاريخ[1]. ولا شكّ في أنّ مقالة التوقيف في ترتيب السور والآيات لم تُبْنَ على الخاصّية الشفويّة للتنزيل، بل تعاملت من نصّ المصحف بالشكل الذي وصلنا عليه.

أ. القول بالتوقيف في ترتيب السور

كرّس العلماء السُنّيّون هذا القول. فقرّروا «أنّ تأليف سور المصحف على ما هو عليه في مصحفنا كان على توقيف من النبيّ ﷺ. وأمّا ما رُوِيَ من اختلاف مصحف أُبَيّ وعليّ وعبد اللّه، فإنّما كان قبل العرض الأخير، وأنّ الرسول ﷺ رتّب لهم تأليف السور بعد أن لم يكن فعل ذلك»[2]. وجليّ أنّ التمسّك بالتوقيف يُلْغِي بصفة آليّة وباتّة مراجعة ترتيب سور المصحف أو إبداء رأي فيه قد يطعن في معقوليّته أو جدواه.

إنّ مقالة التوقيف، ههنا، تعبّر عن خشية علماء أهل السُنّة من

= راجع: ابن النديم، **الفهرست**، طبعة أولى، تونس / الجزائر، ١٩٨٥، ص ص ١٢٨ ـ ١٣٦.

(١) انظر في هذا السياق: F. E. PETERS, «The Quest of historical Mohammad», *in:* *I. J. M. E. S.*, vol. XXIII, August 1991, p. 297.

(٢) **تفسير القرطبي**، م. م.، ج I، ص ٤٤. وانظر أيضاً: السيوطي، **الإتقان**، م.م.، ج I، ص ١٧٦.

اتّساع دائرة الاختلاف الحاصل تاريخيًا بين المصاحف الأولى. ولذلك راهنت المؤسّسة الدينيّة على هذه المقالة لفرض توحيد نصّ المصحف في نظام سوره. ثمّ إنّ التسليم بها يقيم البرهان عندهم على حقيقة إعجاز النصّ. بعبارة أخرى إنّ ترتيب السور في المصحف الإمام يطابق ترتيب القرآن في "اللوح المحفوظ". وصحّ عندهم القول «إنّ تأليف القرآن من إعجازه. ولو كان التأليف من غير اللّه ورسوله لَسُوعِدَ بعض الملحدين على طعنهم»[1].

ولعلّ أهمّ نتيجة مترتّبة على مقالة التوقيف هي الاستبعاد المطلق لكلّ عمل بشريّ تاريخيّ في إنجاز ترتيب سور المصحف من جهة وتهميش أطروحة سُنّيّة لم تَتَبَنَّ التوقيف من جهة أخرى، بل رجّحت احتمال «أن يكون ترتيب السور على ما هي عليه اليوم في المصحف كان على وجه الاجتهاد من الصحابة»[2]. ومن المنتصرين لهذه الأطروحة مالك بن أنس والقاضي أبو بكر الباقلاّني (ت ٤٠٣ هـ / ١٠١٢ م)[3].

ومن أوضح الأدلّة التي يصحّ التعويل عليها لنقض التوقيف اختلاف ترتيب السور في مصاحف الصحابة بشكل لافت للانتباه، ممّا يؤكّد أن الرسول لم يقترح قبل موته نظاماً في الترتيب. من ذلك أنّ مصحف ابن مسعود ـ حسب رواية الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠ هـ / ٨٧٣ م) ـ يبدأ بـ**(البقرة ٢)** ثمّ **(النساء ٤)** فـ**(آل عمران ٣)**

---

(١) أبو جعفر النحّاس (ت ٣٣٨ هـ / ٩٤٩ م)، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، طبعة أولى، بيروت، ١٩٨٩، ص ١٥٣.

(٢) **تفسير القرطبي**، م. م.، ج I، ص ٤٣.

(٣) انظر: السيوطي، **الإتقان**، م. م.، ج I، ص ١٧٦.

و(**الأعراف ٧**) و(**الأنعام ٦**) و(**المائدة ٥**)... إلخ[١].

وفضلاً عن ذلك، فإنّ أخباراً أخرى تؤكّد أنّ زيداً بن ثابت (ت ٤٥ هـ / ٦٦٥ م) حينما جمع القرآن لم يرتّب سوره[٢]. ومع ذلك كانت له مساهمة في ضبط حجم السور وما تضمّنته من آيات وهذا ما يجلوه مثلاً قوله عندما وجد آيتيْن من سورة التوبة ١٢٨/٩ ـ ١٢٩ عند أحد الصحابة: .«لو تمّت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حِدَة»[٣].

والحاصل أنّ مقالة التوقيف في ترتيب سور المصحف حسب التلاوة غطّت على مشكل حقيقيّ واجهه جامعو القرآن منذ وقت مبكّر من تاريخ الإسلام، وهو جهلهم بالتواريخ الدقيقة أو التقريبيّة لنزول آي القرآن. ونقدّر أنّه لو أسعفهم بذلك الوضع المعرفيّ والإطار الأبستيميّ المعبّرَان عن عصرهم لما تردّدوا في إنجاز ترتيب تاريخيّ لآيات المصحف كلّها. ولعلّ أبا بكر بن العربيّ (ت ٥٤٣ هـ / ١١٤٨ م) كان محقًّا حينما قال: «ليتنا علمنا ما نزل بالمدينة، فكيف بنا أن نعلم ترتيب النزول واحدة بعد أخرى؟ هذا ما لا سبيل لمعرفته إلى أحد»[٤].

---

(١) انظر: ابن النديم، **الفهرست**، م. م.، (طبعة تونس / الجزائر)، ص ص ١٢٨ ـ ١٣١.

(٢) انظر: **تفسير القرطبي**، م. م.، ج I، ص ٣٧.

(٣) **تفسير الطبري**، م. م.، ج I، ص ٤٩.

(٤) ابن العربي، **الناسخ والمنسوخ**، طبعة أولى، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧، ص ١٧. وللتوسّع في الموضوع انظر: HALARD MOTZKI, «The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of western views in light of recent methodological developments», *in: Der Islam*, vol. 78, 2001, pp. 1 - 34.

ب. القول بالتوقيف في ترتيب الآيات داخل السور

استند العلماء السُنّيّون إلى الإجماع لإثبات الترتيب التوقيفيّ للآيات داخل سور المصحف العثمانيّ. وسُدَّ بذلك الطريق أمام إمكان القول بخلافه[١]. وساد الاعتقاد في الفكر السُنّيّ بأنّ «الآية وإن كانت نازلة على ترتيب غير الذي هو مكتوب، ولكنّ الترتيب المكتوب عليه القرآن بأمر اللّه، فإنّه بأمر الرسول كُتِبَ ذلك، وأَمْرُ الرسول من أمر اللّه، وذلك متحقّق من سنن الترتيب الذي فيه»[٢].

إنّ مقالة التوقيف في ترتيب الآيات تنسجم في رأي علماء القرآن والمفسّرين السُنّيّين مع مبدأ التناسب بين الآيات، حتّى إنّهم أسّسوا علماً من علوم القرآن سمّوه بـ"معرفة المناسبات بين الآيات"، وهو علم يعلّل ضروب ارتباط الآيات بعضها ببعض عطفاً ومضادّة واستطراداً... إلخ[٣]. ويؤكّد ذلك أنّ ترتيب الآيات في المصحف العثمانيّ ترتيب غير تاريخيّ داخل السورة الواحدة. ومِن ثَمّ أجاز علماء القرآن تقدّم الناسخ على المنسوخ من الآيات

---

(١) راجع: السيوطي، **الإتقان**، م. م.، ج I، ص ١٧٢؛ و**تفسير القرطبي**، م. م.، ج I، ص ٤٤.

(٢) **تفسير الرازي**، م. م.، ج XXV، ص ١٥٧.

(٣) راجع: الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، طبعة أولى، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٩، ج I، ص ص ٣٥ ـ ٥٢. والملاحظ أنّ ريشار بِلّ R. BELL لم يُعِر المبدأ المذكور أيّة قيمة. ولذلك تصرّف في ترتيب الآيات داخل السور حينما ترجم القرآن إلى الإنجليزيّة. راجع عمله: *The Qur'ân translated, with a critical re-arrangement of the surats*, Edinburgh, 1937 - 1939.

تلاوةً لأنّ «التقدّم في التلاوة لا يمنعُ التأخّر في النزول»[1].

على أنّ القول بالتوقيف تردّه أخبار أخرى ذكرتها المصادر السُنّيّة نفسها. فقد ذكرنا آنفاً قول زيد بن ثابت حينما عُرِضَت عليه آيتان من سورة **التوبة** ٩، ويبدو أنّ ابن حجر العسقلانيّ (ت ٨٥٢ هـ / ١٤٤٨ م) انتبه إلى ذلك، فعلّق على الخبر قائلاً: «ظاهر هذا أنّهم كانوا يؤلّفون آيات السور باجتهاداتهم»[2].

والذي نخرج به، بعد نظرنا في مقالة التوقيف سواء في ترتيب السور أم في ترتيب الآيات، أنّ العلماء السُنّيّين التمسوا مخرجاً للمشكل الذي واجهه أسلافهم من جامعي القرآن في مصحف. فهؤلاء ـ رغم انتمائهم إلى جيل الدعوة وشهودهم التنزيل ـ لم يكن متاحاً لهم معرفة تاريخ الوحي.ولسنا في حاجة إلى البرهنة على أنّ مقالة التوقيف ظهرت في وقت متأخّر عن عصر جمع القرآن. ولم يخطر ببال زيد بن ثابت وأضرابه بأنّهم ـ حين كُلّفُوا من السلطة السياسيّة بهذا العمل ـ يؤسّسون لمقالة التوقيف. ولا شكّ أنّ في تسليم علماء القرآن والمفسّرين بها قفزاً على الصعوبات المنهجيّة والمعرفيّة التي واجهتهم وهم يبرّرون جهود جامعي القرآن من ناحية، وترسيخاً لصواب الاختيار في ترتيب السور والآيات من ناحية أخرى. وعندئذ أصبح من العسير على العلماء المتأخّرين مراجعة مقالة التوقيف مراجعة نقديّة، لا مراجعة إيمانيّة، قد تعصف بمرتكزاتها الهشّة وقد تُفْضِي إلى نقضها من الأساس.

---

(١) **تفسير الرازي**، م. م.، ج VI، ص ١٢٨. غير أنّ أبا مسلم الأصفهانيّ (ت ٣٢٢ هـ / ٩٣٣ م) قال بوجوب تأخّر الناسخ عن المنسوخ نزولاً وتلاوة معاً. م. ن، ج VI، ص ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٢) أورده السيوطي، **الإتقان**، م. م.، ج I، ص ١٧٤.

٢. مقالة التوظيف

تستثمر السُنّة التأويليّة ههنا مادّة أخباريّة واسعة في التعامل مع نصّ المصحف تفسيراً وتأويلاً. واخترنا أسباب النزول أنموذجاً من هذه المادّة. وحتّى نفهم حقيقة توظيف أسباب نزول القرآن في مصنّفات التفسير، نقدّم بشكل تأليفيّ موجز المعطيات التالية حول هذا العلم[(١)]:

- إنّ الفضاء الثقافيّ الذي شهد بداية ظهور أخبار أسباب النزول، منذ النصف الثاني من القرن الأوّل الهجريّ، هو مجالس القصّاص والإخباريّين والرواة (طور المشافهة في نقل المعارف).
- لم يستقلّ علم أسباب النزول عن علوم التفسير والحديث والسيرة استقلالاً شكليًا إلاّ في القرن الخامس الهجري مع مساهمة الواحدي النيسابوريّ (ت ٤٦٨ هـ / ١٠٧٥ م).
- إنّ تسعة أعشار آيات المصحف ليست لها أسباب نزول معروفة.
- تعلّق ما يربو على ٨٠٪ من مرويّات أسباب النزول بآيات الأخبار (مقابل آيات الأحكام).
- إنّ نسبة كبيرة من أخبار أسباب النزول مصنوع مختلق. ومِن ثَمّ فهي غير جديرة بثقة الباحث اليوم.
- ثلث أخبار أسباب النزول رواها ابن عبّاس بمفرده، واضطلع عدد من التابعين برواية الأخبار، ويمثّلهم الثالوث: قتادة (ت ١١٧ هـ

(١) للتوسّع في هذه المسائل يمكن العودة إلى عملنا: **أسباب النزول**، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكري والمركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٥.

/ ٧٣٥ م) ومجاهد (ت ١٠٣ هـ / ٧٢١ م) وعكرمة (ت ١٠٥ هـ / ٧٢٣ م).

إنّ هذه المعطيات تساعدنا على فهم مبدأ قرّره القدامى وهو أنّ سبب النزول مفتاح من مفاتيح تأويل آيات المصحف ومقدّمة من المقدّمات الضروريّة التي يحتاج إليها المفسّر كي يدرك مراد اللّه من تنزيله، على ما في هذا الرهان من صعوبات سَكَتَ عنها جلُّ المفسّرين السُنيّين.

وبالإمكان تبيّن توظيف أسباب النزول في التأويل القرآنيّ من خلال النماذج التالية:

أ. **الأنموذج الأوّل**: التعويل على سبب النزول لإثبات "صحّة" التفسير الوحيد للآية. ومثاله تعامل الرازي مع الآية ١٠١ من سورة **المائدة**[١]، إذ ساق سبب نزول الآية ومداره على ضيق الرسول بأسئلة وُجّهت إليه في شأن نَسَب أحدهم، وفي حقيقة وجوب الحجّ كلّ سنة على المسلمين. وعلى هذا السبب بنى الرازي التأويل الوحيد للآية قائلاً: «واعلم أنّ السؤال عن الأشياء ربّما يؤدّي إلى ظهور أحوال مكتومة يكره ظهورها وربّما ترتّبت عليه تكاليف شاقّة صعبة. فالأَوْلى بالعاقل أن يسكت عمّا لا تكليف عليه فيه»[٢]. وهكذا برهن المفسّر على صحّة هذا التأويل بخبر نقليّ مثبت في مجاميع الحديث السُنيّة، ومن ثَمّ سدّ الطريق أمام احتمال نقضه أو الطعن فيه.

(١) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ...».

(٢) **تفسير الرازي**، م. م.، ج XII، ص ١٠٦.

ب. **الأنموذج الثاني**: اختيار التأويل المسند إلى سبب نزول الآية من جملة تأويلَيْن أو أكثر منهما مع الاستدلال والتعليل. من ذلك أنّ الطبريّ ساق تأويلَيْن مختلفَيْن للآية ٢٢٩ من سورة **البقرة**[١]. وانتصر للتأويل الأوّل المعضود بسبب النزول مستدلاً على صواب اختياره بوجوب مراعاة سياق الآية وظاهر التنزيل. وغير خافٍ أنّ التعلّق بسبب النزول قد وجّه تأويل الطبري للآية وجهة معيّنة اقتضت استبعاد تأويل ليست له مرجعيّة نقليّة[٢].

ج. **الأنموذج الثالث**: اختيار التأويل المبنيّ على سبب نزول الآية من بين تأويلَيْن أو أكثر من دون استدلال أو تعليل. وهذا ما ينطبق مثلاً على تعامل الطبري مع الآية الثالثة من سورة **النساء**[٣]، إذ أورد في شأنها خمسة تأويلات مختلفة، إلاّ أنّه مال إلى التأويل الأوّل الموافق لخبر سبب نزول الآية. ولم يبق أمام المفسّر إلاّ قبول الخبر رغم ما يغلب عليه من نزعة إلى التعميم ترجّح عندنا كونه مصنوعاً. فلا ذكر فيه لأسماء أعلام، ولا إطار النزول زماناً ومكاناً. وخلص الطبريّ إلى تأويل من دون استدلال صريح على اختياره من جهة وأهمل النظر في البنية التلازميّة للآية من جهة أخرى[٤].

(١) «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ...».

(٢) انظر: **تفسير الطبري**، م. م.، ج II، ص ص ٤٦٩ ـ ٤٧١.

(٣) «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ...».

(٤) انظر: م. ن، ج III، ص ص ٥٧٣ ـ ٥٧٧. ويمكن سوق شواهد أخرى عن العلاقة بين سبب النزول والتأويل، من قبيل تفسير الآية الأولى من سورة =

إنّ هذه النماذج دالّة على توظيف أخبار أسباب النزول في تعيين معاني الآيات التي يراها المفسّرون مطابقة لمراد اللّه من تنزيله.ولذلك بنوا عملهم على مسلّمة غير قابلة للنقاش أو المراجعة في تقديرهم وهي "الصحّة التاريخيّة" لمرويّات أسباب النزول. ومن بين الدواعي التي أغرتهم بوجاهة هذه المسلّمة أنّ تلك المرويّات منسوبة من جهة الإسناد إلى مشاهير الصحابة والتابعين، فضلاً عن احتواء مجاميع الحديث السُنّيّة على نصيب منها. وقرّر المفسّرون المبدأ التالي: «سبب النزول لا يكون خارجاً عن الآية»[1]. وعندئذ يتعذّر تهميش سبب النزول لأنّه بمثابة المعيار المرجِّح للتأويل الذي اختاروه. بل إنّهم احتكموا إلى سلطة الإجماع لتأكيد وجاهة المبدأ المذكور حتّى إنّ الرازي قال: «وأجمع المسلمون على أنّ سبب نزول الآية لا بدّ وأن يكون داخلاً تحت الآية [...] وثبت بإجماع المسلمين أنّ سبب نزول الآية لا بدّ وأن يكون مراداً»[2]. وهكذا مثّلت أسباب النزول لدى المفسّرين وخاصّة المتأخرين منهم سنداً في محاورتهم نصّ المصحف فهماً وتأويلاً. وفضلاً عن ذلك، فإنّ توظيف أسباب النزول في التفسير القرآنيّ استُعمل لإقصاء تأويلات واقعة أو ممكنة لعديد الآيات حتّى إنّه ليصحّ القول إنّ أسباب النزول وُجدت لتسييج التأويل والحدّ من أوساعه وآفاقه.

= **التحريم** (تفسير القرطبي، م. م.، ج XVIII، ص ص ١١٧ ـ ١٢٢)، والآية الرابعة من سورة **الطلاق** (تفسير الطبري، م.م.، ج XII، ص ١٣٣)، والآية ١٥٨ من سورة **البقرة** (تفسير الرازي، م. م.، ج IV، ص ١٦٠).

(١) **تفسير الرازي**، م. م.، ج VI، ص ٧٣.

(٢) م. ن، ج X، ص ص ١٩ ـ ٢٠.

٣. مقالة التصنيف

صنف علماء القرآن والمفسّرون السُنّيّون آيات المصحف إلى زُمَر ثلاث هي: الآيات الناسخة والآيات المنسوخة والآيات المحكمة. وأسّسوا هذا التصنيف على وجود النسخ في القرآن بناءً على الآية التالية: «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (**البقرة ٢/ ١٠٦**)(١).

ويبدو أنّ اختلاف علماء القرآن فيما يدخل في باب النسخ وما يخرج عنه مثل الاستثناء وأحكام "الجاهليّة" أدّى إلى افتراقهم في تعيين الناسخ والمنسوخ من آيات المصحف من ناحية وتفاوتهم في ضبط عدد الآيات التي لها علاقة بالنسخ من ناحية أخرى(٢).

غير أنّ اختلافهم هذا لم يَحُلْ دون وضع ضوابط في الناسخ والمنسوخ والمحكم من القرآن ينبغي على المفسّر أو عالِم القرآن معرفتها، من بينها:

- منع القول بالنسخ ما لم يكن من جهتَيْ النقل والتوقيف. ومِن ثَمّ حظر أهل السُنّة نسخ "الأحكام" القرآنيّة من جهة الاجتهاد البشريّ المبنيّ على القياس أو التأويل(٣).

---

(١) للتوسّع راجع دراسة قيّمة لـ: JOHN BURTON, «The Exegesis of Q, 2:106 and the Islamic theories of naskh», *in: B. S. O. A. S.*, vol 48, Part 3, 1985, pp. 452 - 469.

(٢) بلغ عدد الآيات المنسوخة عند ابن خزيمة الفارسيّ (ت ٣١١ هـ / ٩٢٣ م) ٢٤٦ آية. انظر كتابه: **الموجز في الناسخ والمنسوخ**، مطبوع مع كتاب النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م. م.، ص ٢٧٥. وبالمقابل لم يتعدّ عدد الآيات المنسوخة لدى السيوطي ٢١ آية. راجع: **الإتقان**، م. م.، ج III، ص ٦٨.

(٣) انظر: **تفسير الطبري**، م. م.، ج ٧، ص ١٢٥. وننبّه إلى أنّ هذا الضابط =

- توفّر التعارض التامّ بين الحكم المنسوخ والحكم الناسخ[1].
- إصابة النسخ للأوامر والنواهي في القرآن. ومِنْ علماء القرآن مَن وَسَّعَ من هذه الدائرة بإضافة «. . . وما كان في معناهما»[2].
- تعيين تاريخ النزول، إذ بمعرفته يتسنّى ضبط تاريخ نزول الآية الناسخة المتأخّر عن تاريخ نزول الآية المنسوخة.
- ضرورة تراخي الناسخ عن المنسوخ. ومعناه أنّ الحكم المنسوخ لا يكتسب هذه الصفة إلاّ متى عُمِل به مدّة في حياة الناس. وبهذا الشرط يزول كلّ لبْس ممكن بين النسخ في القرآن والبداء[3].

إنّ هذه الضوابط تشفّ عن رؤية نظريّة تجاه مسألة النسخ والإحكام في القرآن. وآية ذلك أنّ علماء القرآن والمفسّرين حين نظروا في الآيات الناسخة والمنسوخة والمحكمة عبّروا في المقام

= النظريّ غيّب حقيقة تاريخيّة مهمّة تتمثّل في حالات اجتهاد نسخ فيها عمر بن الخطّاب "أحكاماً" قرآنيّة، من قبيل تعطيل العمل بما ورد في الآية ٤١ من سورة **الأنفال** في شأن منح خُمس الغنائم إلى أقرباء الرسول. وللتوسّع في هذا المبحث راجع ناجية الوريمي بوعجيلة، في **الائتلاف والاختلاف**، م. م.، ص ص ١٦٢ ـ ١٧٤.

(١) انظر: النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م. م.، ص ٨٢.

(٢) م. ن، ص ٦.

(٣) البداء لدى أهل السُنّة هو «ظهور رأي محدث لم يظهر من قبل. وهذا الشيء يلحق البشر لجهلهم بعواقب الأمور وعلم الغيوب»، مكيّ بن أبي طالب، **الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه**، تحقيق: أحمد حسن فرحات، طبعة أولى، الرياض، ١٩٧٦، ص ٧٤. وانظر: فصل «بداء» بقلم تريتون A. S. TRITTON في **دائرة المعارف الإسلامية** (بالفرنسيّة)، طبعة ثانية، ج I، ص ص ٨٧٣ ـ ٨٧٥.

الأوّل عن مشاغل مجتمعاتهم وعن فهمهم للنسخ الذي قدّروا وجوده في عدد من آيات "الأحكام". ولا شكّ في أنّ هذا الفهم متأثر بضغوط الواقع التاريخيّ وبالآفاق الذهنيّة للمفسّرين وعلماء القرآن، وبما ينشده الفقهاء - وهم رجال قانون حسب الاصطلاح المعاصر - من انسجام بين الأحكام المتعلّقة بالنازلة الواحدة.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ التمييز بين الناسخ والمنسوخ والمحكم لا يقوم في غالب الأحيان على معايير في البحث دقيقة ومقنعة بقدر ما يقوم على اختيار فقهيّ سعى المفسّرون وعلماء القرآن إلى تبريره تبريراً نقليًا إيمانيًا يعمّق من مشاكل التعامل مع "الأحكام" القرآنيّة أكثر ممّا يحلّها بصفة جذريّة. فما الذي يقيم الدليل لدى القدامى على كون حكم الآية ٢٣٤ من سورة **البقرة** ناسخاً لحكم الآية ٢٤٠ من السورة ذاتها؟ وهل يوفّر المصحف العثمانيّ - وقد رُتِّبَتْ سوره وآياته ترتيباً غير تاريخيّ - قرائن نصّيّة بمقتضاها يُحدَّد المُحْكم والناسخ والمنسوخ؟ ولذلك لم يكن أبو بكر بن العربي مبالغاً حينما قال: «إذا جُهِلَ التاريخ بَطُلَتْ دعوى النسخ بكلّ حال»[1].

وإزاء ذلك بحث المفسّرون وعلماء القرآن عن تواريخ نزول الآيات المتعلّقة بالنسخ في مصنّفات السيرة والمغازي ومجاميع الحديث النبويّ ومؤلّفات أسباب النزول. إلاّ أنّ هذه التواريخ لا يمكن التحقّق من مدى صحّتها لأنّها مستمدّة من روايات شفويّة متحوّلة في مضامينها راجت منذ القرن الأوّل للهجرة متى افترضنا حقيقة أصولها التاريخيّة.

ولا مناص لنا من التنبيه إلى اختلاف عميق قام بين القدامى في

---

(١) **الناسخ والمنسوخ**، م. م.، ص٦١.

الآية الواحدة، هل هي ناسخة أم منسوخة أم محكمة؟ ودوننا شاهداً الأقوال الثلاثة في الآية ٢٢١ من سورة **البقرة**[١]:

- اعتبار الآية منسوخة بالآية الخامسة من سورة **المائدة** (قول ابن عبّاس ومالك والأوزاعي).
- اعتبار الآية ناسخة للآية الخامسة من سورة **المائدة** (القائل مجهول).
- اعتبار الآية محكمة (قول قتادة).

وللحدّ من أثر هذا الاختلاف على الفقه السُنّيّ حَرِصَ علماء القرآن والفقهاء على تغليب قول من الأقوال المتباينة في الآية الواحدة، خاصّة إذا ما كان مدارها على أحكام العبادات أو المعاملات ويراعي هذا التغليب، أكثر ما يراعي، مقتضيات الواقع الاجتماعيّ الحيّ. ولم يُغْنِهم ذلك عن الحاجة إلى جهاز في الاستدلال على صواب مقالاتهم في النسخ من قبيل الاتّكاء على "الإجماع"[٢] أو "السُنّة والنظر"[٣] أو حتّى "التوقيف عن عائشة"[٤].

ولم يقف علماء القرآن عند هذا المقتضى المنهجيّ القائم على الاستدلال، وإنّما تجاوزوه إلى تقرير أمريْن في النسخ غَنِيَّيْن بالدلالات الضمنيّة والمسكوت عنها، هما:

- **أوّلاً**: التسليم بأنّ جلّ الآيات الناسخة تأتي في الرتبة من المصحف العثمانيّ بعد الآيات المنسوخة رغم درايتهم أنّ ترتيب

---

(١) انظر: النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م. م.، ص٥٥.

(٢) م. ن، ص٣٢ وص٨٩ وص ٢٥٠.

(٣) م. ن، ص ٢٧.

(٤) م. ن، ص ١٨١.

سور المصحف وآياته مبنيٌّ على التلاوة لا على تاريخ النزول. وينطبق هذا القول على الآيات من سور مختلفة ومن السورة نفسها. ويؤكّد هذا الموقف جهلهم بتاريخ نزول الوحي[1].

- **ثانياً**: الزعم بأنّ الآية الواحدة قد تنسخ عدداً كبيراً من الآيات ومن الأمثلة المشهورة التي تعاورها علماء القرآن في هذا الباب قولهم بأنّ آية السيف (التوبة ٩/ ٥) نسخت ١١٣ موضعاً في نصّ المصحف[2]. ونقدّم شواهد على ذلك نوجزها في الجدول التالي:

آية السيف	المواضع المنسوخة	النحاس، الناسخ والمنسوخ
«فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الحُرُمُ فَاقْتُلُوا المُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» **(التوبة ٩/ ٥)**	«وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا...» **(البقرة ٢/ ٨٣)**.	ص ٢٥
	«قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ» **(الأنعام ٦/ ٦٦)**.	ص ١٣١
	«وَذَرِ الذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِباً وَلَهْوًا...» **(الأنعام ٦/ ٧٠)**.	ص ١٣٢
	«فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ» **(السجدة ٣٢/ ٣٠)**	ص: ٢٠٥

---

(١) الشواهد على ذلك عديدة منها أنّ **البقرة** ٢/ ١٩١ منسوخة بـ **البقرة** ٢/ ١٩٣ (م. ن، ص ص ٢٨ ـ ٢٩) وأنّ **الأنفال** ٨/ ٦٥ منسوخة بـ **الأنفال** ٨/ ٦٦ (م. ن، ص ١٤٩).

(٢) ابن خزيمة الفارسيّ، **الموجز في الناسخ والمنسوخ**، م. م.، ص ص ٢٦٧ ـ =

والبيّن من هذه العيّنة أنّ علماء القرآن والمفسّرين قاموا بعمليّة بسيطة في مظهرها هي جمع الآيات الدالّة على معاني العفو والصفح والمغفرة "لأهل الشرك"، ثمّ أدرجوها في خانة الآيات المنسوخة بآية مبطلة لتلك المعاني الإيجابيّة، ونعني تحديداً "آية السيف". وقِسْ على ذلك تعاملهم مع آية القتال (**التوبة** ٩/ ٢٩)[١].

إنّ مثل هذا العمل يشفّ عن فهم براغماتيّ ظرفيّ لآيات المصحف غير محتفٍ بالسياق التاريخيّ للوحي، بقدر ما هو متأثّر بمشاغل الفقهاء خاصّة بعد انتصار الإسلام سياسيًّا وحضاريًّا على "المشركين". ولذلك لم يهتمّ المفسّرون بالظرف المخصوص الذي يقتضي مقاتلة "المشركين" على نحو ما جاء في مستهلّ آية السيف. وفي ضوء هذه الاعتبارات نرى أنّ مراجعة مواقف القدامى في النسخ والإحكام يستدعي معالجة نقديّة للمسائل التالية:

- الإلمام بأثر أسباب النزول في النسخ دواعيَ ودلالات ووظائف.
- إعادة النظر في تاريخ المصحف تشكُّلاً واستقراراً بالاستفادة من أعمال المستشرقين في هذا الباب، وخاصّة المنتمين منهم إلى المدرستين الألمانيّة والفرنسيّة والعمل على تجاوزها.
- بناء مشروع رؤية جديدة لإشكاليّة المكّيّ والمدنيّ في السور والآيات قد يَؤُول إلى تقويض هذا التقسيم من أساسه إرساءً

= ٢٧٣. ولا يراد بالموضع الآية بالضرورة، إذ يمكن احتواء الآية الواحدة على أكثر من موضع منسوخ.

(١) انظر: النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، م. م.، ص ص ٢١٨ و٢٢٦ ـ ٢٢٧ و٢٥٢ و٢٥٤.

لمبدأ وَحدة الوحي وتجاوزاً للمواقف المتناقضة والمتعارضة لدى القدامى في هذا المبحث.

- توجيه فائق العناية إلى مسألة مهمّة لم تأخذ حظّها من الدرس عند القدامى وهي العلاقة بين النسخ والتأويل. فالملاحظ أنّه قد تسنّى لهم التأويل، ههنا، بطريقتين على الأقلّ هما: **أوّلاً**: تدبّر أساليب الخطاب في المصحف (مثل الأمْر بين الوجوب والندب)[1]؛ **وثانياً**: التعويل على قراءات مخالفة للمصحف العثمانيّ. والغالب على الفكر السُنّيّ أنّه لم يستسغ هذه الطريقة في التأويل في علاقته بالنسخ لأنها تتطلّب إعادة النظر جذريًا في تاريخ المصحف الإمام[2].

والذي نخلص إليه أنّ تصنيف القدامى لآي القرآن ينمّ في ظاهره عن مقاربة تأويليّة منظّمة لآيات الأحكام خاصّة، ولكنّه في باطنه تبرير لاختيارات فقهيّة طُبِّقَتْ في الواقع التاريخيّ أو أُرِيدَ تطبيقها. ثمّ إنّ اختلافاتهم في النسخ تعكس إلى حدّ ما تغيّر الأحكام ومنظومة القيم السائدة في الواقع الاجتماعيّ بحكم تعدّد النوازل واختلافها وتبايُن سُبل حلّها ومسالك فهمها من جماعة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر.

لذا، فإنّ فلسفة النسخ ينبغي أن تقوم في تقديرنا على منطق التحوّل المراعي لرهانات الرسالة المحمّديّة الضمنيّة والصريحة. وهي رهانات لا تتقيّد البتّة بحرفيّة الأحكام القرآنيّة. فهي ابنة بيئتها التي نزلت فيها (شبه الجزيرة العربيّة) ونتاج زمانها (القرن السابع للميلاد)، إذ ينبغي البحث عمّا وراء الأحكام من دلالات ومقاصد معبّرة عن

(١) انظر: م. ن، ص ص ١٩ ـ ١٩٦.
(٢) انظر: م. ن، ص٥٤ وص ١٠٣.

حقيقة الرسالة المتجذّرة في واقعها التاريخيّ والمتجاوزة له في الآن نفسه من خلال تفاعل المسلمين معها تفاعلاً مبدعاً أساسه المحاورة والانفتاح على كلّ ضروب القراءة والتأويل.

IV. المنظومة الفقهيّة

إنّ اعتبار المنظومة الفقهيّة مرتكزاً من مرتكزات الإسلام السُنّيّ راجع إلى أسباب عديدة أهمّها:

- غزارة الإنتاج الفقهيّ السُنّيّ على امتداد التاريخ الإسلاميّ مقارنة بالتأليف في سائر العلوم الإسلاميّة.
- ارتباط الفقه بالمشاغل الاجتماعيّة التي نطق بها الواقع التاريخيّ أو التي يمكن أن ينطق بها.
- أهمّية الدور الذي نهض به الفقهاء السُنّيّون في بناء الأحكام الفقهيّة عباداتٍ ومعاملاتٍ، وأثره في إرساء تعامل معيّن مع القرآن والسُنّة خاصّة.

وقد استقرّ رأينا على دراسة المنظومة الفقهيّة السُنّيّة ببيان تاريخها **أوّلاً** ومضمونها وخصائصها **ثانياً**.

١. تاريخ المنظومة الفقهيّة

إنّ المنظومة الفقهيّة ـ وقد بُنِيَتْ على التدريج ـ إنتاجُ أجيال متعاقبة من الفقهاء. وهو إنتاج تحقّق في ظروف اجتماعيّة وأطر سياسيّة وسياقات معرفيّة متقاربة حيناً ومتباعدة حيناً آخر. وقد أدّى تفحّصنا لهذه المنظومة إلى تبيُّن أطوار ثلاثة متعاقبة هي:

أ. **طور النشأة**: يغطّي كامل القرن الثاني الهجريّ[1]، وفيه ظهرت اتّجاهات فقهيّة عديدة أساسها مبادرات فرديّة واجتهادات شخصيّة. ومن هذه الاتّجاهات ما كُتِبَ له في القرون التالية الاستمرار مثل الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة، ومنها ما آل أمره إلى الاندثار مثل الأوزاعيّة والثوريّة[2]. ولعلّ أهمّ ملامح المنظومة الفقهيّة في هذا الطور هو غلبة المشاغل الفقهيّة العمليّة على نشاط الفقهاء. والظاهر أنّ تَشكُّل هذه المنظومة وضع حدًّا للتشتّت الذي طبع تنظيم الدين للواقع التاريخيّ بكلّ أبعاده.

ب. **طور التبلور**: استمرّ طيلة القرن الثالث الهجريّ، وفيه اتّضحت الاختيارات الفقهيّة للمذاهب السُنيّة الكبرى في ضوء جهود أتباع المدارس الفقهيّة الثلاث في مرحلة أولى (الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة) ثمّ أنصار المدرسة الحنبليّة في مرحلة ثانية[3]. من ذلك أنّ المالكيّة عوّلت على عمل أهل المدينة، وآثرت الحنفيّة الرأي والقياس. أمّا الشافعيّة والحنفيّة فقد مالتا إلى الحديث والخبر. ولم يعد الفقيه في هذا الطور مقتصراً على إيجاد الحلول

---

(١) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م. م.، ص ٧٧ وص ١٧٧.

(٢) راجع الكتب المنسوبة إلى الأوزاعي (ت ١٥٧ هـ / ٧٧٣ م) وأخبار سفيان الثوري (ت ١٦١ هـ / ٧٧٧ م) عند ابن النديم، **الفهرست**، ط. بيروت، على التوالي ص ٣٧٦ وص ٣٧٣.

(٣) يرى آدم متز أنّ الاعتراف بالفقه الحنبليّ لم يحصل إلاّ حوالى سنة ٥٠٠ هجرية. انظر كتابه: **الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجريّ**، تعريب: محمّد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة أولى، تونس / الجزائر، ١٩٨٦، ج 1، ص ٣٤٦.

للنوازل والقضايا المستجدّة في الواقع التاريخيّ فحسب، وإنّما انبرى يؤسس إطاراً نظريًا للبحث الفقهيّ قائماً على توقّع ما يمكن أن يحصل من نوازل. وحسبنا شاهداً العبارة المشهورة المتواترة في كامل "المدوّنة الكبرى"[١]، وهي قول الإمام سحنون لعبد الرحمان بن القاسم (ت ١٩١ هـ / ٨٠٦ م): «أرأيت لو...» أو «أرأيت إن...». وقد بانت في هذا الطور أبواب الفقه ومختلف فروعها في ميداني العبادات والمعاملات

ج. **طور الانغلاق**: دُشّن حوالى القرن الرابع الهجريّ. وفيه استقرّت المذاهب السُنّيّة بشكل يكاد يكون نهائيًا في ضوء مواقف المؤسّسين الأوائل لتلك المذاهب. وعندئذ قلّ التفكُّر في الفقه وإن استمر التأليف فيه على طريقة المتقدّمين. فإذا باللاحق منها يكرّر السابق في إطار المذهب الفقهيّ الواحد[٢]. واتّجهت عناية الفقهاء إلى الدفاع عن المنظومة الفقهيّة السُنّيّة وبيان مشروعيّتها الدينيّة والتاريخيّة. ولم يتعدّ عملُهم التأليفَ في اختلاف الفقهاء، وهو اتّجاه في البحث الفقهيّ من أهمّ مَنْ سار فيه ابن رشد

---

(١) استنتجت هنيدة حفصة أنّ "المدوّنة الكبرى" «عمل مشترك احتضن أصحاب مالك وتلاميذه ومتّبعي مذهبه حتّى بعد وفاة الإمام سحنون. فمثّلت عزمهم على تأليف مصدر مالكيّ يكمّل **موطّأ** مالك في الحديث...»، **حضور النصّ القرآنيّ في المدوّنة الكبرى** (شهادة الدراسات المعمّقة، مرقونة)، إشراف: الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلّيّة الآداب بمنّوبة، ١٩٩٩، ص ١٠.

(٢) هذا ما يتطبق مثلاً على مؤلّفات السرخسي الحنفيّ (ت ٤٨٣ هـ / ١٠٩٠ م) **شرح السير الكبير**، والقَرَافي المالكيّ (ت ٦٨٤ هـ / ١٢٨٥ م) **أنوار البروق في أنواء الفروق**، والغزالي الشافعيّ **إحياء علوم الدين**، وابن قدامة الحنبليّ (ت ٦٢٠ هـ / ١٢٢٣ م) **المغني في شرح مختصر الخِرَقي**.

الحفيد (ت ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م) في مؤلّفه **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**[١].

إنّ السمات المميّزة لكلّ طور من هذه الأطوار الثلاثة لا يغنينا عن التنبيه إلى أنّ المنظومة الفقهيّة السُنّيّة تنطبق، أكثر ما تنطبق، على سكّان الحواضر في البلاد الإسلاميّة دون سكّان البوادي والأرياف. وفضلاً عن ذلك فإنّ هذه المنظومة تميّزت بغياب بارز في إنتاجها الفقهيّ وهو عدم «شرح الأسباب أو تفسير الغايات، وهو لم ينجح في إرساء نظام تشريعيّ بالمعنى الفنّيّ الدقيق لهذه العبارة...»[٢].

٢. الأحكام الفقهيّة

كان الفقهاء السُنّيّون على بيّنة من أنّ نصّ المصحف لا يحتوي إلاّ على نصيب محدود من "الأحكام" الموجّهة، في الأصل، إلى أشكال من التعامل مع النوازل والقضايا التي شهدها مجتمع الدعوة. فلم يكن أمامهم إلاّ التوسيع من دائرة الأحكام، وذلك باستنباط مجموعة من الأحكام سواء من نصّ المصحف أو من السُنّة. واعتبروا تلك الأحكام المستنبطة قطعيّة الدلالة. ومِن ثَمّ لا سبيل إلى إنكارها أو ترك العمل بها. ويبدو أنّ المحاولة الأولى لتوحيد الأحكام الفقهيّة في غضون النصف الأوّل من القرن الثاني الهجريّ لم يكتب لها النجاح. فـ«الفقهاء عارضوا ذلك منهم مالك وأبو حنيفة. وكانت المعارضة مانعة من هذه النقلة إلى الإلزام في الفقه الذي فيه جانب

---

(١) انظر عنه كتاباً قيّماً لحسن القرواشي، **المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد**، طبعة أولى، تونس، الدار التونسيّة للنشر، ١٩٩٣.

(٢) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م. م.، ص ١٤١.

كبير من الحرّية بالنسبة إلى المسلم»[١]. ولكن بعد تعاظم دور الفقهاء في المجتمع والتفاتهم إلى مشاغل الحياة اليوميّة اكتسبت أحكامهم الفقهيّة صبغة الإلزام واستُنِدَ إليها في فضّ النزاعات عبر مؤسّسة القضاء.

وفي إطار هذه الرؤية الفقهيّة صاغ الفقهاء السُنيّون أحكام التكليف (الواجب والمحظور والمندوب والمباح والمكروه) وتسنّى لهم رسم الحدود الفاصلة بين "الحلال" و"الحرام". ومِن ثَمّ اعتبروا تلك الأحكام ثابتة أبداً، إذ لا يُتَصَوَّر في المنظومة الفقهيّة انقلاب "الحلال" إلى "حرام" أو العكس[٢]، خاصّة أنّ لأحكام التكليف هذه تأثيراً عميقاً في حياة المسلم في الدنيا والآخرة. فارتكاب المحظور أو الحرام يستوجب عقاباً دنيويًا عبر التعزير أو إقامة الحدّ[٣]. وحتّى نعطيَ بُعْداً إجرائيًا لهذه الأحكام الفقهيّة نسوق النماذج التالية من منظور سُنّيّ.

أ. مجال العبادات

إنّ تأويل الفقهاء "لآيات الأحكام" في القرآن وتصوّرهم لطريقة

---

(١) عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، م. م.، ص ٤٨.

(٢) انظر: م. ن، ص ٤٥.

(٣) يبرز هنا فارق جوهريّ بين المنظومة الفقهيّة والقانون الوضعيّ.ولذلك فإنّ "التحريم" بمعناه الفقهيّ لا يعني "المنع" في دلالته القانونيّة.ولذلك شدّد محمّد الطالبي مثلاً على «أنّ الفرق بين "منع" و"حرّم" بيّن. وهذه المسألة يجب أن تتوضّح في عقول كثير من الناس حتّى نفرّق بين الكلمات التي لها صبغة دينيّة ولها انعكاسات أخرويّة، وبين الكلمات التي لها صبغة أرضيّة فقط، أي مدنيّة»، **عيال الله**، م. م.، ص ١٤١.

الرسول في القيام بالطقوس التعبُديّة مرجعيّتان أساسيّتان في تأدية العبادات على نحو معيّن. ولنأخذ مثالاً على ذلك ركن الصلاة.

إنّ الناظر في آيات المصحف يثبت عنده سكوت الوحي عن عدد الصلوات التي أُمِرَ المسلمون بإقامتها[1] وعن مواقيتها وعن كيفيّة أدائها باستثناء بعض الإشارات العامّة في ذلك مثل الركوع (**البقرة** ٢/ ٤٣) والتقصير في الصلاة (**النساء** ٤/ ١٠١). والملاحظ أنّ القرآن لم يعقد ـ ولو في مناسبة واحدة ـ صلةً بين الكلام على الصلاة والسجود. ولا شكّ في أنّ هذا التوجّه القرآنيّ منسجم مع مقاصد الرسالة المحمّديّة، إذ العبرة في ذلك هي أنْ يجد المؤمن حرّية واسعة في القيام بشؤون التعبّد عموماً بما يتوافق مع أحوال معاشه وهيئة اجتماعه من ناحية، وبما يعبّر عن انفعالاته ونداء ضميره من ناحية أخرى. ورغم ذلك طفحت كتب الفقه ومجاميع الحديث بمادّة ضخمة عن ضروب الصلاة من فرض وسُنّة ونافلة، وعن تفاصيل إقامتها ممّا لا نجد له مرجعاً قرآنيًا يقوم دليلاً عليها. ففرض الصلوات الخمس مبنيّ على حديث الإسراء المشهور[2]، وهو بالقصّة الفنّيّة التبريريّة أشبه منه بالحقيقة التاريخيّة. وما اختلاف المذاهب السُنّيّة في ضبط جزئيّات الركوع وكيفيّات القيام وهيئات السجود إلاّ نتيجة الآثار المتضاربة المنسوبة إلى الرسول في باب الصلاة، فضلاً عن تباين

---

(١) مثّل اختلاف الأصوليّين السُنّيّين في دلالة الأمر، هل يفيد الندب أم الوجوب، مبحثاً ثابتاً في كتب أصول الفقه. راجع مثلاً: الرازي، **المحصول**، م. م.، ج I، ص ١٨٤ وما يليها.

(٢) انظر مثلاً: **صحيح البخاري**، م. م.، ج I، ص ص ١٣٢ ـ ١٣٣ (حديث رقم: ٣٤٩).

أقاويلهم في تأويل تلك الآثار[١].

وهكذا، فإنّ التعلّق بطرق أداء الصلاة فيه تغليبٌ للشكل والمظهر على المضمون والجوهر. وعندئذ لم يعد حديث الفقهاء عن مغزى الصلاة مطلقاً بقدر ما أصبح كلاماً على «عقد الإزار على القفا في الصلاة»[٢] وعلى «الصلاة في الجبّة الشاميّة»[٣] وعلى «الصلاة على الحصير»[٤]، فضلاً عن اختلافهم في وضع اليدين في الصلاة وفي هيئة الجلوس عند الركوع: هل تُنْصَب الرِجْل اليمنى وتُثْنَى اليُسْرى أم لا؟[٥]

إنّ طريقة أداء الصلاة وأحكامها على النحو الذي قرّره الفقهاء تُمثّل اختياراً معيّناً ـ من جملة اختيارات أخرى ممكنة ـ عملوا على فرضه وإلزام المؤمنين به لأنّه معبّر عندهم عن مراد اللّه، ولأنّ الحاجة إلى توحيد الطقوس وأنماط التعبّد من شروط الحفاظ على وحدة الجسم الاجتماعيّ في ظرف كان يُحْتَرَز فيه من الاختلاف والتنوّع أشد الاحتراز[٦].

غير أنّ هذا الاختيار وذاك الإلزام لم يحصل حولهما إجماع تامّ

---

(١) راجع على سبيل المثال: ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: محمّد سالم محيسن وشعبان محمّد إسماعيل، طبعة أولى، القاهرة ١٩٩٢، ج I، ص ص ١٠٥ ـ ٢٨٤ (كتاب الصلاة الأوّل وكتاب الصلاة الثاني).

(٢) **صحيح البخاري**، م. م.، ج I، ص ١٣٤ (خبر رقم: ٣٥٢).

(٣) م. ن، ج I، ص ١٣٧ (خبر رقم: ٣٦٣).

(٤) م. ن، ج I، ص ١٤٣ (خبر رقم: ٣٨٠).

(٥) ابن رشد، **بداية المجتهد**، م.م.، ج I، ص ص ١٦٠ ـ ١٦٤.

(٦) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م. م.، ص ١٢١.

سواء في صدر الإسلام أم في العصور التالية. ومن البديهيّ أنّ كلّ ما يخرق الإجماع في الفكر السُنّيّ مآله التهميش والإقصاء. وحتّى إذا ذُكِر فبإيجاز شديد لا ذِكْر فيه للأسباب ولا للمقاصد. مِن ذلك الخبر المقتضب الذي يتحدّث فيه ابن قتيبة عن عبد اللّه بن أبي سرح (ت ٣٧ هـ / ٦٥٧ م)، عامل عثمان بن عفّان على مصر، «... فخرج من أهل مصر سبع مائة رجل. فنزلوا المسجد وشكوا إلى أصحاب رسول اللّه ﷺ في مواقيت الصلاة ما صنع بهم ابن أبي سرح»[١]. ويروى أنّ مسيلمة (ت ١٢ هـ / ٦٣٣ م) «أسقط وجوبَ صلاتَيْ الصبح والمغرب»[٢]. أمّا الصلاة عند القرامطة، في القرن الثالث الهجريّ، فهي «ركعتان قبل طلوع الشمس وأخريان قبل غروبها»[٣]. فهذه العيّنات ـ وقد أفصحت عن فهم معيّن للصلاة ـ لا تتعارض البتّة مع ما يقوله القرآن في هذا الباب. ورغم ذلك شُنّع بأصحابها ورُمُوا بالبدعة. إذ إنّ الصلاة، بالشكل الذي قرّره الفقهاء، أساسٌ في الاعتقاد لا يجوز عندهم التصرّف في محتواه حتّى غَدَت الصلاة جامعاً مشتركاً بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم ونِحَلهم[٤].

والمستفاد أنّ ما قلناه في الصلاة يصحّ، في مستوى التصوّر الفكريّ العامّ، على سائر العبادات من طهارة وزكاة وصوم[٥]

---

(١) **الإمامة والسياسة**، م. م.، ج ١، ص ٥٤.

(٢) البغدادي: **الفَرْق بين الفِرَق**، م. م.، ص ٣٤٥.

(٣) المنصف بن عبد الجليل، **الفرقة الهامشية في الإسلام**، م. م.، ص ٢٣٥.

(٤) راجع: محمّد بوهلال، **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، م. م.، ص ٦٥٦.

(٥) للتوسّع انظر: مقال عبد المجيد الشرفي، حول الآيات ١٨٣ ـ ١٨٧ من سورة **البقرة**، ضمن كتابه: **لبنات**، م. م.، ص ص ١٦٥ ـ ١٨٢.

وحجّ[1]. فقد استغلّ الفقهاء إشارات القرآن إليها ليبنوا منظومة فقهيّة في العبادات لا تستجيب لمقاصد الرسالة بقدر ما تعكس حدود تفكيرهم وصورة مشاغلهم الاجتماعيّة في سياقات تاريخيّة معيّنة.

ب. مجال المعاملات

يشمل مجال المعاملات في الفقه، مِن بين ما يشمل، النكاح والإرث والجنايات والمعاملات الاقتصاديّة والسلوك الاجتماعيّ... إلخ[2]. وكان دور الفقهاء فيه كبيراً نظراً إلى الارتباط الوثيق بين أبواب المعاملات وشؤون الناس في اجتماعهم ومعاشهم وسلوكهم الأخلاقيّ. ولهذا السبب توسّع الفقهاء في قضايا المعاملات توسّعاً لافتاً للانتباه مقارنة بمباحثهم في مجال العبادات ويمكن أن يكون تصوّرهم للجناية[3]، وتحديداً جناية الأنفس، مثالاً نضربه على طريقة خوضهم في المعاملات. فأهمّ ما يلاحظ في تناولهم لهذا الموضوع الأمور التالية:

---

(١) راجع: دراسة لمحمّد أركون بعنوان: **الحجّ في الفكر الإسلاميّ**، في كتابه:
Lectures du Coran, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1982, pp. 157 - 175.

(٢) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، طبعة أولى، الدار التونسيّة للنشر، ١٩٩٠، ص ١١٥.

(٣) الجناية عند الفقهاء ضروب منها: الجناية على الأبدان (القتل والجرح) والجناية على الفروج (الزنا) والجناية على الأموال (السرقة والحرابة والغصب) والجناية على الأعراض (القذف). انظر: ابن رشد، **بداية المجتهد**، م. م.، ج II، ص ٥٧٥. وراجع في هذا المجال الفصل الثامن من أطروحة نائلة السليني الراضوي، **تاريخيّة التفسير القرآنيّ والعلاقات الاجتماعيّة من خلال نماذج من كتب التفسير** (أطروحة دكتوراه دولة، مرقونة)، إشراف: الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلّيّة الآداب بمنّوبة، ١٩٩٨، ص ص ٣٢٤ ـ ٣٩٢.

- التعامل البراغماتيّ مع الآيات القرآنيّة الدالّة على أحكام القصاص في الأنفس[1]، إذ لم يعتدّوا في تلك الآيات إلاّ بما هو قابل للتقنين من أجل صوغ "قاعدة" تشريعيّة يمكن العمل بها في الواقع الاجتماعيّ. ولذلك أهملوا ما في تلك الآيات من حثّ على "العفو" و"الرحمة" و"الإصلاح"[2].
- التعويل في تبرير الأحكام التشريعيّة في هذا الباب على الأحاديث النبويّة رغم إقرارهم بضعف بعضها من جهة الرواية والإسناد، مثل القول المنسوب إلى الرسول: «ألاَ إنّ قتل الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط والعصا والحجر دِيَتُه مغلَّظة: مائة من الإبل منها أربعون في بطونها أولادها»[3].
- عدم التسوية بين القاتل والمقتول في الحدود والواجبات. ولذلك رأى الفقهاء أنّ القصاص من القاتل يتحدّد في ضوء الاعتبارات التالية: الدين (الإسلام / الكفر) والوضع الاجتماعيّ (الحرّية / العبوديّة) والجنس (الذكورة / الأنوثة) والعدد (الواحد / الكثير). وجرّت هذه الاعتبارات إلى القول بعدم قتل الحرّ بالعبد لدى مالك والشافعي، وإلى الاعتراض على قتل الذكر بالأنثى ممّا يندرج في الرؤية التراتبيّة بين الجنسين[4].

---

(١) مثل: **البقرة**، ٢/ ١٧٨ و**المائدة** ٥/ ٤٥ و**الشورى** ٤٢/ ٣٧.

(٢) راجع في ذلك: عبد المجيد الشرفي، «حدود الاجتهاد عند الأصوليّين والفقهاء»، ضمن **لبنات**، م. م.، ج II، ص ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٣) ابن رشد، **بداية المجتهد**، م. م.، جII، ص ٥٧٩.

(٤) عن هذا المبحث انظر: آمال قرامي، **ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية: الأسباب والدلالات** (أطروحة دكتوراه دولة، مرقونة)، إشراف: الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلّيّة الآداب بمنّوبة، ٢٠٠٤.

- تضارب أقوال الفقهاء في النازلة الواحدة ممّا يَحُول دون بناء حكم فقهيّ واحد يخضع له كلّ الأفراد المنتمين إلى الإمبراطورية الإسلاميّة. ولذلك فإنّ الأحكام المستنبطة ـ في جناية الأنفس وفي سواها من الجنايات وسائر المعاملات ـ متأثرة باختلافات المدارس الفقهيّة والأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة السائدة. وتصل هذه الاختلافات إلى درجة إقامة الحدّ أو تعطيله. من ذلك تباين آراء الفقهاء في حكم الآمر بالقتل والمباشِر له. فمنهم مَن أوجب القتلَ على المباشر دون الآمِر، ومنهم مَن أوجب القتلَ على كِلَيْهما. ثمّ إنّهم اختلفوا في حُكم الآمر إذا كان سلطاناً هل يُقْتَل أم لا؟[١] والتمس فقهاء السُنّة حَلاً ـ نراه نظريًا أكثر منه عمليًا ـ لتعدّد الأحكام في المبحث الواحد صاغوه في المبدأ التالي: «إنّ الجمع واجب إذا أمكن، وإنّه أَوْلَى مِنَ الترجيح»[٢].
- إهمال النظر في علل الأحكام المستنبطة وفي أسباب اختيار عقوبة دون غيرها من العقوبات في قَوَد جنايات الأنفس، وهو ما يُسمّى اليوم بـ"فقه القانون" . ولذلك تُطبَّق تلك الأحكام بطريقة آليّة حسب التحديدات الجامدة التي أثبتها الفقهاء من قبيل قولهم: «إنّما الحُكم بما ظهر»،[٣] أو الاتّكاء على مبدأ يمكن توظيفه بطرق شتّى تشرّع للقيم والمصالح السائدة مثل «النظر إلى المصلحة العامّة»[٤].

(١) انظر: ابن رشد، **بداية المجتهد**، م. م.، جII، ص ص ٥٧٦ ـ ٥٧٧.
(٢) م. ن، ج II، ص ٥٨٤.
(٣) م. ن، ج II، ص ٥٧٩.
(٤) م. ن، ج II، ص ٥٨٢.

إنّ ما سقناه من ملاحظات في جناية النفس يصحّ، في مستوى الرؤية الفقهيّة القديمة، على سائر ضروب الجنايات من زنا وسرقة وغيرهما. وتصحّ أيضاً على مختلف أبواب المعاملات في الفقه السُنّيّ. وعموماً فإنّ لعلاقة الأحكام الفقهيّة بالجانب التطبيقي في الواقع التاريخيّ صوراً ثلاثاً: إمّا استحالة إثبات الجناية مِثل الشروط الموضوعة في شهادة الزنا[١]، وإمّا تطبيق ظرفيّ وفي نطاق محدود للحكم الفقهيّ مثل قطع يد السارق حتّى تتقرّب السلطة السياسيّة إلى العامّة[٢]، وإمّا توظيف سياسيّ لحكم فقهيّ لا أصل له في القرآن من قبيل قتل المعارضين السياسيّين بتهمة "الردّة"[٣].

وبناء على ما تقدّم، فإنّ من خصائص المنظومة الفقهيّة السُنّيّة قيامها على أسس نظريّة وعمليّة في الوقت نفسه. ولعلّ من أهمّ أسسها النظريّة ما تدّعيه من انسجام العناصر المكوّنة لها. ولكنّه في الحقيقة انسجام ظاهريّ شكليّ مبنيّ على مسلّمة محوريّة في الفقه هي تعبير أحكام الفقهاء عن شرع اللّه. ومِن ثَمّ ساد الاعتقاد عند القدامى بأنّ المشرِّع هو اللّه لا الفقهاء مهما تعدّدت وجوه الاختلاف

---

(١) قال ابن رشد: «إنّ مِن شرط هذه الشهادة أن تكون بمعاينة فرجه في فرجها، وأن تكون بالتصريح لا بالكناية»، م. ن، ج II، ص ٦٣٥.

(٢) راجع: عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، م. م.، ص ٥٠.

(٣) استُنِدَ في ذلك إلى حديث مشهور هو قول الرسول: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فاقتُلُوه». وللتوسّع انظر: آمال قرامي، **قضيّة الردّة في الفكر الإسلاميّ**، (شهادة التعمّق في البحث، مرقونة)، إشراف: الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلّيّة الآداب بمنّوبة، ١٩٩٣. وقد نُشِر جزء من هذه الأطروحة بعنوان: **حرّية المعتقد في الإسلام**، م. م.

عندهم[1]. والمشهود بالعيان أنّنا إزاء اعتقاد يحول دون إمكان مراجعة آرائهم وتنسيب مواقفهم الفقهيّة وبيان تاريخيّتها.

ومن أبرز الأسس العمليّة لهذه المنظومة صلتها بالواقع التاريخيّ الذي نَجَمَت فيه وتشكّلت ثمّ انغلقت، إذ لا يخفى أنّ مِن مهامّ الفقه شرعنة هذا الواقع بكلّ أبعاده والعمل على تنظيمه، خاصّة أنّ مهمّة هذا التنظيم لم تكن البتّة من مشمولات الهيئات السياسيّة القائمة. وبذلك فإنّ كلّ إنتاج فقهيّ هو ثمرة روافد عديدة منها الرصيد الفقهيّ الموروث، ومنها ما يفرزه الواقع الاجتماعيّ من أقضية تستدعي أحكاماً فقهيّة يُلْتَمَس لها سَنَد نقليّ عبر تأويل موجّه لآيات المصحف أو ربّما عبر "اختلاق" أحاديث تُنْسَب إلى الرسول. ونقدّر أنّ أثر الواقع الاجتماعيّ في الفقه تجسّم من خلال مؤسّسة الإفتاء.

والذي نستنتجه أخيراً أنّ المنظومة الفقهيّة السُنّيّة كرّست مفهوم الدين "المؤسّسيّ" الذي لا يهتمّ بحرّية الفرد واستقلاليّة ضميره في فهم العقيدة والقيام بأشكال التعبّد واتّباع سلوك في المعاملات تستجيبُ لاقتناعه الشخصيّ من دون رقابة من المؤسّسة الفقهيّة ومن دون وصاية الفقهاء عليه[2].

---

(١) راجع: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م. م.، ص ١٤٣.

(٢) يرى عبد المجيد الشرفي أنّ الفقه الإسلاميّ، في علاقاته بالواقع التاريخيّ المعاصر، أمام خيارين: «فإمّا أن نطوّر الفقه، وإمّا أنّ مجاله هذا الذي تقلّص شيئاً فشيئاً سيؤدّي إلى اضمحلاله لا أكثر ولا أقلّ»، **تحديث الفكر الإسلامي**، م.م.، ص ٤٩.



الفصل الثالث

خصائص الإسلام السُنّيّ

إنّ البحث في خصائص الإسلام السُنّيّ يؤكّد كون الإسلام واحداً ومتعدّداً. ذلك أنّ الخوض فيها لا يستقيم إلاّ في ظلّ ذاك التعدّد القائم على المباينة. ولا مناص من التنبيه إلى أنّ هذه الخصائص، في صورتها الشكليّة المجرّدة، ليست مقتصرة بالضرورة على الإسلام السُنّيّ. فهي ممّا قد يشاركه فيها الإسلام الشيعيّ أو الإسلام الخارجيّ. ولكنّ محتوى هذه الخصائص ـ مادّة وتصوُّراً ـ ممّا يتميّز به الإسلام السُنّيّ عن غيره من أنماط الإسلام. ومثلما كان للإسلام السُنّيّ مرتكزات أربعة أساسيّة عرضنا لها في الفصل السابق، فإنّ لهذا الإسلام خصائص أربعاً أيضاً هي التمثّل والإسقاط أوّلاً، والمثل الأعلى والتبرير ثانياً، وتسييج الاختلاف والتأويل ثالثاً، ثمّ الوثوقيّة والدغمائيّة رابعاً.

I. التمثّل والإسقاط

إنّ التمثّل Représentation في مرجعيّته الإبستيميّة الأصليّة مستمدّ من مجال العلوم الاجتماعيّة. ونحن نستخدمه في هذا العمل

للدلالة على كلّ تصوُّر لاتاريخيّ في الغالب لممارسة ثقافيّة أعتَقِدَ حصولها في الواقع التاريخيّ. ومِن ثَمّ فإنّ التمثّل بهذا المعنى ينفصل عن ذاك الواقع أكثر ممّا ينخرِط فيه ويلتصق به[١]. والذي يبدو لنا أنّ كلّ تمثّل يتحدّد في ضوء شروط عديدة أهمّها طبيعة المعرفة والذهنيّة السائدة (ذهنيّة أسطوريّة، ذهنيّة عقلانيّة...)[٢] من ناحية، والأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة المميّزة لحقبة تاريخيّة معيّنة من ناحية أخرى. وبَانَ لنا أنّ مفهوم التمثّل مقترن بمصطلح آخر دالّ عليه هو الإسقاط Projection. ومِن مميّزاته أنّه يخترق خطّ الزمانيّة التاريخيّة في انتظامه، ويصيب المعرفة عموماً في مسارها التطوّريّ بالتشويش والاضطراب.

وقد رأينا دراسة التمثّل والإسقاط في الإسلام السُنّيّ من خلال مثالين هما في الأصل متداخلان ومتكاملان. وقصدنا تحديداً تقبُّل الرسول للوحي أولاً ومعجزات النبيّ في أدبيّات السيرة النبويّة ثانياً.

١. تقبُّل الرسول للوحي

مَثَّل تلقّي الرسول للوحي، في نظر القدامى، تجربة متميّزة في الواقع التاريخيّ. فاعتبروا جيل الصحابة محظوظاً لشهوده التنزيل ومعاينته الوحيَ المحمّديّ. ولكن بانقضاء هذا الجيل، افتقدت الأجيال الإسلاميّة التالية عنصراً هامًا في التجربة النبويّة سكت عنها القرآن، وهو حال الرسول لحظة تقبُّل الوحي[٣]. وهكذا اندثر بموت

---

(١) انظر: HILARY PUTNAM, *Représentations et réalité*, Paris, éd. Gallimard, 1990, p. 21

(٢) راجع على سبيل المثال: JEAN LADRIERE, «Représentation et connaissance», *in: Encyclopaedia Universalis*, Corpus, 15, pp. 9.4 - 906.

(٣) يرى المستشرق السويديّ تور أندريا TOR ANDREA أنّ محمّداً هو النبيّ =

أصحاب محمّد مصدر مباشر عن هذه المرحلة الفريدة في التاريخ الإسلاميّ[١]. ومن البديهيّ، في تقدير العلماء السُنّيّين، ألاّ يكون الصحابة كلّهم شاهدين على تلك الحال، حتّى إنّ بعضهم تمنّى معاينة هذا الظرف الاستثنائيّ قائلاً: «ليتني أرى الرسول ﷺ حين يَنْزِلُ عليه الوحي»[٢]. وبالإمكان تقديم عيّنات من حال الرسول وهو يخوض تجربة الانفتاح على "المُفارق" يلخّصها الجدول التالي:

المشاعر أو العلامات	الراوي	نصّ الرواية
الشدّة	ابن مسعود	«فبينما نحن نسير إذ أتاه [= الرسول] الوحيُ [. . .] وكان إذا أتاه اشتدّ عليه. فلمّا سُرّيَ عنه أخبرنا أنّه أُنْزِل عليه. . . .»[٣].
	ابن عبّاس	«كان رسول اللّه النبيّ ﷺ يعالج من التنزيل شدّة. وكان ممّا يحرّك شفتيه»[٤].

= الوحيد من بين المُلهمين الذي "كتب" مؤلّفاً ضخماً من الوحي من دون أن يذكر كيفيّة تقبّله له. راجع كتابه: *Mahomet: sa vie et sa doctrine*, traduit de l'allemand par: Jean Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1979, p. 45.

(١) انظر: JACQUELINE CHABBI, *Le Seigneur des tribus: l'Islam de Mahomet*, Paris, éditions Noêsis, 1997, p. 77.

(٢) **صحيح البخاري**، م.م.، ج XI، ص ٣٣٧.

(٣) **تفسير الطبري**، م.م.، ج XV، ص ٣٣٢.

(٤) **صحيح البخاري**، م.م.، ج I، ص ١٥.

الرعب	الرسول	«بينما أنا أمشي، إذ سمعتُ صوتاً من السماء. فرفعتُ بصري، فإذا المَلَك الذي جاءني بِحِرَاء جالس على كرسيّ بين السماء والأرض. فرُعِبْتُ منه. فرجعتُ، فقلتُ: زَمِّلُونِي»[1].
الارتعاد	خَولة (خادم الرسول)	«... فجاء نبيُّ اللّه تُرْعَد لَحْيَاهُ ـ وكان إذا نزل عليه الوحي استقبلته الرعدة ـ فقال: يا خولة: دثّريني»[2].
احمرار الوجه	عبادة بن الصامت	«كنّا جلوساً عند النبيّ ﷺ، إذ احمرّ وجهه. وكان يفعل ذلك إذا نزل عليه الوحي، فأخذه كهيئة الغَشْي لما يجد من ثِقل ذلك»[3].
الإغفاء	أنس بن مالك	«بينما نحن عند رسول اللّه (إذ أغفَى إغفاءة، ثمّ رفع رأسه متبسّماً. فقلنا: ما أضحكك يا رسول اللّه؟ قال: نزلت عليّ آنفاً سورة»[4].
تصبُّب العرق	عائشة	«فواللّه ما رام رسول اللّه (منزله ولا خرج من أهل البيت أحد حتّى أنزل اللّه تعالى على نبيّه ﷺ. فأخذه ما كان يأخُذُه من البُرَحَاء[5] عند

(١) م. ن، الصفحة نفسها.

(٢) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج XX، ص ٦٣.

(٣) **تفسير الطبري**، م.م.، ج III، ص ٦٣٦.

(٤) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج XX، ص ١٤٧. وراجع أيضاً: **تفسير الطبري**، م.م.، IX، ص ٢٩٠.

(٥) البُرحاء: الشدّة والمشقّة. وخَصّ بعضهم به شدّة الحمّى. ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة: (ب. ر. ح).

		الوحي حتّى إنّه ليتحدّر منه مِثل الجُمان من العرق في اليوم الشاتي من ثِقل القول الذي أنزل عليه من الوحي»[1].
شخوص البصر	ابن عبّاس	«... فبينما هو [= الرسول] يحدّثه [= عثمان بن مظعون] إذ شَخَصَ بصرُه إلى السماء، فنظر ساعة وأخذ يضع بصره حتّى وضع على يمينه في الأرض. ثمّ تحرّف عن جليسه عثمان إلى حيث وضع بصره. فأخذ يُنْغِضُ[2] رأسه كأنّه يَسْتَفْقِهُ ما يقال له، ثمّ شخص بصرُه إلى السماء كما شخص أوّل مرّة...»[3].
السكوت ووضع اليد على الجبهة	ابن مسعود	«إنّي لَمَعَ رسول اللّه ﷺ في حرث المدينة، وهو متّكئ على عسيب. فمرّ بنا ناس من اليهود. فقالوا: سلوه عن الروح [...] فأتاه نفرٌ منهم. فقالوا له: يا أبا القاسم ما تقول في الروح؟ فسكت ثمّ قام فأمسك بيده على جبهته. فعرفتُ أنّه ينزل عليه»[4].

لنا على هذه العيّنات ملاحظات واستنتاجات:

● **أوّلا:** نُسِبَتْ هذه الروايات إلى الرسول نفسه حيناً وإلى الصحابة

---

(١) الواحدي النيسابوري، **أسباب نزول القرآن**، طبعة أولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨، ص ٣٣٢، وانظر أيضاً: **صحيح البخاري**، م.م.، ج III، ص ٢٦٧.

(٢) أَنْغَضَ رأسَه: حرّكه.

(٣) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص٢٨٧.

(٤) م. ن، ص ٢٩٩.

في الغالب. وكان هؤلاء مقرّبين منه بحكم الرباط العائليّ (عائشة) أو النسب (ابن عبّاس ابن عمّ النبيّ) أو العلاقة الاجتماعيّة (أنس بن مالك وخولة خادمَا الرسول). ومِن ثَمّ اعتُبرت شهاداتهم، في نظر أهل السّنّة، صحيحة لا يجوز الطعن فيها. واستدلّ علماء القرآن والمفسّرون على صواب هذا الموقف بما نقلوه عن الصحابة في ملازمتهم الرسول ملازمة قريبة. ودوننا ما قاله أبو هريرة عن الآية ٣٨ من سورة **محمّد**: «نزلت هذه الآية وسلمان الفارسيّ إلى جنب رسول اللّه ﷺ تحكّ ركبتُه ركبتَه»[١]. ورغم ذلك نرى أقوال الصحابة، ههنا، غير جديرة بأيّة ثقة ولا أساس لها من "الصحّة التاريخيّة". فعندما ينقل إلينا ابن عبّاس مثلاً حال الرسول عند نزول آية مكّيّة[٢] عليه ـ ضمن أطروحة القدامى القائلة بوجود طورَيْن متعاقبَيْن في الوحي: مكّيّ ومدنيّ ـ فذاك يعني أنّ سنّه وقتئذ لا تتجاوز في أقصى الحالات ثلاث سنوات، بما أنّ ابن عبّاس مولود حوالى السنة الثالثة قبل الهجرة. وعندئذ فهو غير مؤهّل بالمرّة لوصف حال الرسول عند التنزيل.

- **ثانياً**: شملت هيئة الرسول لحظة نزول الوحي عليه المشاعر النفسيّة مِثل الإحساس بالشدّة أو الرعب، والعلامات الجسديّة من قبيل احمرار الوجه وتصبّب العرق وشخوص البصر. وتعكس هذه الهيئة العالَمَيْن الداخليّ والخارجيّ للرسول حينما يكون في وضع خاصّ يتكشّف فيه على المتعالي والمفارق والمطلق.

---

(١) **تفسير الطبري**، م.م.، ج XI، ص ٣٣٠.

(٢) من قبيل الخبر المتعلّق بنزول الآية ٩٠ من سورة **النحل**. انظر: الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص٢٨٧.

- **ثالثاً**: إنّ مختلف هذه الروايات وردت في سياق واحد تقريباً هو الكلام على أسباب نزول القرآن. ولمّا كانت معرفة المفسّرين وعلماء القرآن السُنّيين بأسباب النزول لا تتجاوز، في المعدّل العامّ ١٠٪ من مجموع آيات المصحف، فإنّ جلّ الوحي المنزّل على النبيّ لم تقع عليه عيون الصحابة لحظة التلقّي. ويعني ذلك بلا شكّ اختصاص محمّد بهذه التجربة دون سائر معاصريه من مجتمع الدعوة، لكأنّ تجربة الوحي من العلم الإلهيّ المضنون به على غير أهله.
- **رابعاً**: إنّ الوضع غير الطبيعيّ الذي كان عليه الرسول عند نزول الوحي عليه ينهض، في إطار الرؤية السُنّيّة، بوظيفة مهمّة لم ينتبه لها على حدّ علمنا الدارسون المعاصرون، وهي أنّ الرسول لا يمكن بحال من الأحوال، وهو على تلك الهيئة، أن يكون طرفاً إيجابيًا في تلقّي الوحي أو في إنتاجه[1]، إذ أنّ الأعراض التي انتابته من إغفاء وغشي خاصّة جعلته ذاهلاً عن الشخوص المحيطين به وعن العالَم المنخرط فيه[2]. وبذلك يستقيم القول عند أهل السُنّة بأنّ الرسول، حين يتلقّى الوحي، "وعاء سلبيّ"

---

(١) يعتقد يوسف فان آس أنّ محمّداً عبّر عن التنزيل بلغته. إلاّ أنّه في هذا العمل كان "موجَّهاً" من اللّه إلى الصياغة الصحيحة للوحي. انظر مقاله:

«Verbal inspiration? Language and revelation in classical Islamic theology», *in: The Qur'ān as Text*, Edited by Stefan Wild, Brill, Leiden, 1996, p. 190.

(٢) عبّر القدامى عن رجوع الرسول إلى حالته الطبيعيّة العادية بقول واحد تواتر عندهم وهو: «... ثمّ سُرّيَ عنه...». انظر: **صحيح البخاري**، م.م.، ج III، ص ٢١٩ وص ٣٣٧، و**تفسير القرطبي**، م.م.، ج XI، ص ٣٣٢ وج XII، ص ٦٩.

بامتياز[١]. واستدلّوا على هذه "السلبيّة" بمقالة أمّيّة الرسول بالمعنى الذي دافعوا عنه وانتصروا له[٢].

- **خامساً**: تعكسُ الشواهد الواردة في الجدول أعلاه فهمَ العلماء السُنّيّين للوحي. وآية ذلك أنّ ما بدا على الرسول مِن أمارات تُدْرَك عياناً ينسجم مع تصوّرهم المادّيّ للوحي. وهذا ما يشفّ عنه قول زيد بن ثابت: «فأنزل اللّه على رسوله ﷺ وفخذه على فخذي. فثَقُلَتْ عليّ حتّى خِفْتُ أن تُرَضّ فخذي. ثمّ سُرّي عنه...»[٣]. ويتعدّى هذا الإحساسُ بثقل الوحي عالَمَ

---

(١) ذكر الزركشي رأياً في المنزَّل من القرآن مفادُه نزول جبريل بـ"المعاني الخاصّة"، وقيام محمّد بتمثّلها والتعبير عنها بما يوافق قواعد اللغة العربيّة في التلفّظ. انظر: **البرهان**، م.م.، ج I، ص ٢٣٠. ومن البديهيّ أن يبقى هذا الرأي مغموراً في الفكر السُنّيّ لأنّ الأخذ به يجرّد "نظريّة الإعجاز القرآنيّ" و"نظريّة الترتيب التوقيفيّ" لآيات المصحف من كلّ معنى ووظيفة.

(٢) تحدّث القرآن عن "النبيّ الأمّيّ" (**الأعراف** ٧/ ١٥٧ ـ ١٥٨). وأوّلَ المفسّرون السُنّيّون صفة الأمّيّة، في الاستعمال القرآنيّ، على أنّها جهلٌ بالقراءة والكتابة. واعتبروا محمّداً «رجلاً أمّيًا لم يتعلّم من أستاذ ولم يطالع كتاباً ولم يتّفق له مجالسة أحد من العلماء» .**تفسير** الرازي، م.م.، ج XV، ص ٢٩. وهذا التأويل، كما ترى، مجانب للصواب، لأنّ الأمّيّ في السياق القرآنيّ هو النبيّ من غير بني إسرائيل، أي المنتسب إلى الأمّيّين Gentils. راجع: عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلاميّ في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع / العاشر**، طبعة أولى، تونس / الجزائر، ١٩٨٦، ص ٤٧١. والملاحظ أنّ كلمة "أمّيّ" مأخوذة من العِبْريّة، وفيها تُنْعَت الشعوب الأمّيّة، في صيغة الجمع المؤنّث، بـ«Ummôt». انظر: J CHABBI, *Le Seigneur des tribus*, op. cit. p. 653.

(٣) **صحيح البخاري**، م.م.، ج III، ص ٢١٩.

الإنسان إلى عالَم الحيوان. فقد نزلت على الرسول آية وهو «واقف بعرفة على ناقته العضباء. فكاد عَضُد الناقة ينقَدّ من ثِقلها، فبركت»[١]. وممّا يقيم البرهان على الوجود المادّيّ للوحي، في تصوّر القدامى، أنّ الرسول على حدّ قول عمر بن الخطّاب «إذا أُنزِلَ عليه الوحي سُمِع عند وجهه كدويّ النحل»[٢]. ويرى ابن عبّاس أنّ «صوت الوحي كصوت الحديد على الصفا»[٣].

والحاصل أنّ روايات المفسّرين والمحدّثين وعلماء القرآن في هذا الغرض تعكس، عند الفحص، **تمثُّلاً** معيّنا لذاك الطور الفريد في التجربة النبويّة. ومِن ثَمّ قرّروا هذا الفهم المادّيّ للوحي. فتحدّثوا عن ثِقله وشدّته. وهذه الصورة المستخلصة عن نبيّ الإسلام تجعله كأنّه يعاني من حالة مرضيّة[٤] ليس لها أثرٌ البتّة في القرآن[٥]. ويبدو أنّ هذا التمثّل مستوحى، في جانب من جوانبه، من مصدر ثقافيّ ربّما كان معروفاً عند العلماء السُنّيّين، وهو اطّلاعهم على أسفار العهد القديم من

---

(١) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج VI، ص ٤٢.

(٢) م. ن، ج XII، ص ٦٩.

(٣) **تفسير الطبري**، م.م.، ج X، ص ٣٧٤.

(٤) نَفَى تور أندريا T. ANDREA أنْ يكون الرسول، عند تلقّيه الوحي، مصاباً بالصرع L'épilepsie. راجع كتابه: *Mohamet: sa vie et sa doctrine*, op. cit. p. 50.

(٥) إنّ أهمّ قضايا الوحي، في رأي محمّد أركون، يمكن تعيينها وفهمها من سورة مكّيّة قصيرة هي سورة **العلق**. راجع مقاله:
«The Notion of Revelation: from Ahl al-kitāb to the Societies of the Book», *in: Die Welt des Islams*, nº XXVIII, 1988, p. 68.

الكتاب المقدّس[١] اطّلاعاً مباشراً أو غير مباشر عبر مادّة غزيرة ـ عُرِفَتْ بالإسرائيليّات[٢] ـ تسلّلت إلى الثقافة الإسلاميّة "العالِمة" Savante بدءاً من عصر التدوين (حوالى منتصف القرن الثاني الهجريّ).

وأقصى ما يمكن قبوله، في هذا الموضوع، أنّ الرسول حين يتلقّى الوحي قد يكون في وضع خاصّ لا يمكن التكهّن الدقيق بحيثيّاته. إلاّ أنّ الثابت هو أنّ الرسول، مَثله في ذلك مَثل غيره من الرسل، خاض تجربة فريدة مثّلت بحقّ "الحدث التدشينيّ" L'événement inaugurateur[٣] الذي سعت الأجيال الإسلاميّة إلى استعادته. وقد ذهب في ظنّها أنّها بهذا العمل تعيد بناء المرجع التاريخيّ للوحي. ولعلّ مقتضيات التنزيل تقتضي وجود صورة أخرى للرسول، في ذاك الظرف الاستثنائيّ، قوامها التحلّي بالثبات وبهدوء نفسيّ حتّى يستوعب الوحي. فيتسنّى تبليغه بتمامه وكماله من دون أدنى تصرّف فيه عن وعي أو عن غير وعي[٤].

---

(١) راجع: **العهد القديم**، سفر إشعياء، الإصحاح ٢١/ الفقرتان ٣ و٤؛ وسفر دنيال، الإصحاح ١٠/ الفقرات ٨ ـ ١١.

(٢) انظر مقال الصحبي العلاّني، «جدل الذات والآخر: موقف العلماء المسلمين من الإسرائيليّات» ضمن: **المسلم في التاريخ**، م.م.، ج II، ص ص ١٩٣ ـ ٢٠٨، وراجع أيضاً: فوزي غبّارة، **الإسرائيليّات وأثرها في المخيال الإسلاميّ: تفسير الطبري أنموذجاً** (شهادة الدراسات المعمّقة، مرقونة)، إشراف: الأستاذ المنصف بن عبد الجليل، كلّيّة الآداب بمنّوبة، ٢٠٠١.

(٣) حلقة الأبحاث الإسلاميّة المسيحيّة: (GRIC) *Ces écritures qui nous questionnent: la Bible et le Coran*, éd. Du Centurion, Paris, 1987, p. 27.

(٤) حينما يكون الرسول منشغل الخاطر ومشوّش الذهن قد يختلط عليه الأمر. فيمزج بين الوحي المنزّل عليه والرغبات أو الأمنيات الدفينة في نفسه. وهذا ما حصل له في القصّة المعروفة عند القدامى بـ"قصّة الغرانيق العلى"، =

٢. معجزات النبيّ

إنّ مدار الغرض الثاني المعبّر عن خاصّيّة التمثّل والإسقاط التي تميّز بها الإسلام السُنّيّ، هو على المعجزات المنسوبة إلى النبيّ[١]. ويبدو أنّ المجال الثقافيّ الأوّل الذي بدأ فيه الاهتمام بمعجزات النبيّ ارتبط بمجالس القصّاص حيث شاعت الروايات الشفويّة المتعلّقة بتجربة الرسول[٢]. ثمّ انتقل هذا الاهتمام شيئاً فشيئاً إلى كُتّاب السيرة النبويّة منذ أواخر القرن الأوّل الهجريّ. ولذلك، فإنّ المادّة النصّيّة التي سنعوّل عليها، ههنا، تنتمي بالأساس إلى أدبيّات السيرة النبويّة. واتّضح لنا أنّ علامات النبوّة المعبّرة عن معجزات النبيّ غَطّت مختلف مراحل حياة النبيّ. وهذا ما يوضّحه الجدول التالي:

= والمشهورة لدى المعاصرين بـ"الآيات الشيطانيّة". انظر: **تفسير الطبري**، م.م.، ج IX، ص ص ١٧٤ ـ ١٧٦، وتفسير الرازي، م.م.، ج XXIII، ص ص ٥٠ ـ ٥١. وراجع أيضاً: وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ط. أولى، تبر الزمان، تونس، ٢٠٠١، ص ص ٢٢١ ـ ٢٢٦. وتجدر الإشارة إلى أنّ ريجيس بلاشير R BLACHERE، في ترجمته الأولى للقرآن إلى الفرنسيّة حسب تاريخ نزول السور، أدرج "الآيات الشيطانيّة" ضمن آيات **سورة النجم**. انظر: *Le Coran (Traduction selon un essai de reclassement des sourates)*, Paris, éd. Maisonneuve, 1949.

(١) راجع في هذا الغرض أطروحة المنصف الجزّار، **المخيال العربيّ في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول** (أطروحة دكتوراه دولة مرقونة)، إشراف: الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلّيّة الآداب بمنّوبة، ٢٠٠٣.

(٢) أثبتت الأبحاث الأنتروبولوجيّة المعاصرة أنّ الرواية الشفويّة متحوّلة باستمرار في بنيتها السرديّة. وفي هذا السياق يندرج مثلاً البحث الميدانيّ الذي أنجزه جاك غودي JACK GOODY ومداره على مختلف روايات أسطورة الخلق المتداولة شفويًا لدى سكّان غانا. راجع الحوار الذي أُجري معه ونشِر بعنوان: «Ecritures et sociétés», *in: La science sauvage*, Paris, éd. du Seuil, 1993, pp. 165 - 166.

علامات النبوّة عند الحمل أو الميلاد[1]	بعض علامات النبوّة قبل البعثة[2]	بعض علامات النبوّة على عهد البعثة[3]
أ. النور الذي أضاء قصور الشام أو قصور الروم: - خرج من آمنة، أمّ محمّد عند الحمل به. - خرج منها لحظة الوضع. ب. وقوع محمّد حين وُلِد على كفّيه وركبتيه مع شخوص بصره إلى السماء. ج. أخذ قبضة من التراب بيده.	أ. شقّ صدر محمّد واستخراج العَلَقة السوداء من قلبه. ب. الناقة العجفاء، التي عند حليمة مربيّة محمّد، تدرّ اللبن درًّا. ج. الغمامة تُظِلُّ محمّداً تَقِفُ متى وقف، وتسير معه متى سارَ. د. سجود الشجر والحجر لمحمّد عند نزوله الشام مع عمّه أبي طالب. هـ. رؤية بحيرا الراهب لخاتم النبوّة بين كتفَيْ محمّد.	أ. استجابة اللّه الفوريّة لطلب الرسول بنزول المطر ثم انقطاعه تحقيقاً لرغبة صحابته ب. تكثير الطعام القليل وأكْل الجمع الغفير منه دون أن ينقص منه شيء. ج. ازدياد الماء بوضع الكفّ في إناء، وتوضُّؤ ما بين ٧٠ و٨٠ رجلاً منه. د. نبع الماء من أصابع الرسول "كأنّه العيون". هـ. تدفّق الماء الغزير بجلوس الرسول على حوض به ماء قليل، وبزاقه عليه.

(١) انظر ابن هشام، **السيرة النبويّة**، تحقيق: مصطفى السقّا وآخرَيْن، ط. أولى، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٩٥، ج I، ص ١٩٥؛ وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ط. أولى، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤، ج I، ص ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٢) راجع ابن هشام، **السيرة النبويّة**، م.م.، ج I، ص ٢١٩؛ وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، م.م.، ج I، ص ص ١٠١ ـ ١١٤؛ والطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، م.م.، ج II، ص ٢٨٠. وللتوسّع في هذا الغرض انظر: عبد اللّه جنّوف، **محمّد قبل البعثة** (شهادة الدراسات المعمّق، مرقونة)، إشراف: الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلّيّة الآداب بمنّوبة، ١٩٩٩ (خاصّة الفصل الثالث من الباب الثاني: ص ص ١٠٢ ـ ١٤١).

(٣) انظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، م.م.، جI، ص ص ١١٥ ـ ١٢٩.

إنّ هذه النماذج من علامات النبوّة أو المعجزات المنسوبة إلى الرسول مترجمة عن "تمثّل أسطوريّ"[1] له ساهمت الأجيال الإسلاميّة المتعاقبة في بنائه وإغنائه بعناصر عديدة من المتخيّل L'imaginaire الجمعيّ السائد طيلة العصر الوسيط الإسلاميّ. ونقدّر أنّ أهل السُنّة في نظرتهم هذه إلى الرسول لا يجعلون تلك المعجزات خارج الواقع التاريخيّ الخاضع للمعاينة وللتجربة الإنسانيّة عموماً، بل إنّ الصورة التي رسموها عن الرسول، وحياة الرسول الواقعيّة شيئان متطابقان تطابقاً كلّيًا. وهذا التطابق ممكن ووارد متى أفرزته ذهنيّة أسطوريّة، بالمعنى الأنتروبولوجيّ لكلمة أسطورة، تنطوي على معقوليّة خاصّة بها تختلف دونما شكّ عن معقوليّتنا المعاصرة[2].

ونعتقد أنّ اعتبار محمّد صاحبَ معجزات حقّق لدى القدامى غرضَيْن متكاملين: أوّلهما **غرض تمجيديّ** فيه تنويه بنبيّ الإسلام وإشادة بخصاله وفضائله لا لكونه صاحب رسالة سماويّة كُلِّفَ بتبليغها فحسب، وإنّما لكونه مختلفاً عن سائر البشر ومتميّزاً عنهم. وهذا ما يفسّر حرص كتّاب السيرة والمؤرّخين السُنّيّين على إيجاد علامات

---

(١) عبد المجيد الشرفي، «السلفيّة بين الأمس واليوم»، ضمن: **لبنات**، م.م.، ص ٤٧.

(٢) يقول محمّد عجينة: «التعليل والبحث عن الأسباب والمسبّبات مقولة مِن مقولات البحث العلميّ. إلاّ أنّه أيضاً من مقولات الفكر الأسطوريّ...»، **موسوعة أساطير العرب**، ط. أولى، بيروت / صفاقس، ١٩٩٤، ج II، ص ١٧٦. وراجع أيضاً: محمّد أركون، **الفكر الإسلاميّ: نقد واجتهاد**، م.م.، ص ٩٨.

نبوّة سبقت مولده أو حَفَّت به، فضلاً عن علامات أخرى وقف عليها معاصروه قبل أن يُبْعَثَ نبيًا. أمّا ثاني الغرضيْن، فهو **غرض جدليّ** أبانت عنه أدبيّات "الحوار" و"الردود" بين العلماء المسلمين وأهل الكِتاب، وخاصّة منهم النصارى، خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة[1]. فمثلما كانت لموسى وعيسى معجزات وأفعال عجيبة، ينبغي أن تكون للرسول كذلك علامات نبوّة ومعجزات فتكوّنت على التدريج مقالة مهمّة لدى أهل السُنّة هي "المفاضلة بين الأنبياء". ومن البديهيّ في التصوّر السُنّيّ أن تكون مرتبة محمّد في الفضل مقدّمةً على موسى وعيسى رغم تأخّره عنهما في زمن البعثة والنبوّة.

والذي يبدو لنا أنّ الصورة التي تَمَثَّلها أهل السُنّة ارتبطت مرجعيًا بروافد ثقافيّة يهوديّة ونصرانيّة مثّلت مصدراً مهمًا من مصادر كتابة أسفار التوراة والأناجيل. ولذلك فإنّ عدداً من المعجزات المسندة إلى الرسول يضارع المعجزات المقترنة بحياة موسى والمسيح. من ذلك أنّ معجزة النبيّ في تفجير الماء من الحوض لا تختلف في شيء، من جهة الأصل الاستعاريّ للصورة، عن معجزة موسى حين ضرب صخرة، فنبع منها ماء شرب منه شعبُه[2]. ثمّ إنّ تكثير الرسول للطعام يوافق معجزة وردت في الأناجيل الأربعة هي إشباع المسيح لما يزيد عن خمسة آلاف رجل من خمسة أرغفة وسمكتيْن فقط[3]. ولا شكّ في أنّ هذه المضارعة أو الاتّفاق الواضح

---

(١) للتوسّع انظر: عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلاميّ في الردّ على النصارى**، م.م.

(٢) **العهد القديم**، سفر الخروج، ١٧/١ ـ ٦.

(٣) **العهد الجديد**، إنجيل متّى، ١٤/١٣ ـ ٢١، وإنجيل مرقس ٦/٣٠ ـ ٤٤، وإنجيل لوقا ٩/١٠ ـ ١٧، وإنجيل يوحنّا ٦/١ ـ ١٥.

بين معجزات أنبياء الديانات التوحيديّة الثلاث مردّه إلى «استعمال قوالب في التفكير جاهزة منمّطة مشتركة بين ثقافات المنطقة»[1].

وهكذا فإنّ صورة الرسول هذه، المتواترة في مؤلّفات السيرة النبويّة ومصنّفات التفسير القرآنيّ وكتب التاريخ الإسلاميّ العامّ لا مرجع لها في المصحف باعتباره أقدم المصادر المدوّنة المتاحة للدارس المعاصر[2]. وآية ذلك أنّ آيات المصحف رسمت لنا صورة تاريخيّة أو تكاد عن الرسول. فقد كان قبل البعثة "ضَالاً" على دين قومه (**الضحى** ٩٣/ ٧)[3]، وكان مثل عامّة الناس «يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ» (**الفرقان** ٢٥/ ٧)، وأساء الأدب مرّة (**عَبَس** ٨٠/ ١ـ٢) وأخطأ في معاملة الأسرى (**الأنفال** ٨/ ٦٧). وفضلاً عن ذلك فهو لا يعلم الغيب أبداً (**الأعراف** ٧/ ١٨٨). ومن المنطقيّ إذن ـ ضمن الرؤية القرآنيّة للرسالة المحمّديّة ـ أن يجرّدَ القرآنُ محمّداً من المعجزات من دون أن يطعن ذلك في كونه نبيًّا يبلّغ عن الله وحيه. ولم يفهم العلماء المسلمون السُنّيّون مغزى غياب "صورة مفارقة"

---

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص ١٢٨. ويرى المؤلّف أنّ «مجال المقارنة بين القوالب الجاهزة في ثقافات الشرق الأدنى جدير بالبحث المعمّق»، الصفحة نفسها (الهامش الأوّل).

(٢) لذلك لم يكن القرآن، عند القدامى، مصدراً أساسيًّا في كتابة السيرة النبويّة. انظر: F. E. PETERS, *The Quest of the Historical Muhammad*, *op. cit.* p. 300.

(٣) انظر شهادة الرسول على نفسه بأنّه كان يعبد الأوثان ويتقرّب إلى آلهة قريش بالهَدْي والذبائح عند: ابن إسحاق، **كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، تحقيق: محمّد حميد الله، ط. أولى، الرباط، ١٩٧٦، ص ٩٨؛ والربيع بن حبيب، **الجامع الصحيح**، م.م.،ص ٢١؛ وهشام الكلبي، **كتاب الأصنام**، تحقيق: أحمد زكي، ط. أولى، مصر، ١٩٢٤، ص ١٩.

للرسول في القرآن. فأنتجوا صورةً للرسول لاتاريخيّة أحوجهم إليها تمثّلهم الأسطوريّ لشخصه.

II . المثل الأعلى والتبرير

إنّ الخاصّيّة الثانية التي تميّز بها الإسلام السُنّيّ هي التشبّث بمقالة "المثل الأعلى" التي ترتّب عليها تبرير ما حصل في الواقع التاريخيّ من أحداث سياسيّة وممارسات اجتماعيّة. وبهذا نفسّر جمعنا بين المثل الأعلى والتبرير. وإذا كان المثل الأعلى يراهن على بناء نسق نظريّ في السياسة والاجتماع أو غيرهما استناداً إلى فَهْم معيّن للوقائع وتجاوز له في الآن نفسه، فإنّ وظيفة التبرير هي من دون شكّ إضفاء شرعيّة محدّدة تقتضيها بالضرورة مختلف المؤسّسات ونُظُم المعرفة والمنظومات الأخلاقيّة والاجتماعيّة التي ينتجها الإنسان في وجوده[1]. ولبيان خاصّيّة المثل الأعلى والتبرير اخترنا التطرّق إلى موضوعيْن بارزيْن في الإسلام السُنّيّ هما أوّلاً الخلافة بين المثال والواقع التاريخيّ، وثانياً صورة الصحابة من خلال "الأنموذج العمري".

١. الخلافة بين المثال والواقع التاريخي

إنّ المثال في الخلافة مبنيّ على تعامل مضبوط مع الوقائع

(١) يقول محمّد الطالبي: «دائماً نلقى الإنسان يحتاج إلى أن يبرّر مواقفه. وعمليّة التبرير صادرة من أعماق الإنسان، إذ إنّ الإنسان دائماً وأبداً يبرّر. وإن لم يفعل ذلك فهو مجنون، بمعنى أنّه يقوم بعمل غير مبرّر، وتلك حركة فطريّة في كلّ إنسان وفي كلّ المجتمعات»، **عيال الله**، م.م.، ص ٩٤.

السياسيّة فهماً وتأويلاً من ناحية، ومع تصوّر غير تاريخيّ للخلافة اختلاقاً وإنشاءً من ناحية أخرى. ولنأخذ على ذلك كيفيّة تَوَلّي أبي بكر السلطة السياسيّة. فحينما ننظر في النصوص السُنّيّة المهتمّة بهذا الغرض قصداً[1] أو عَرَضاً[2]، نقفُ على تداخل شديد بين رؤيتين في شأنه متعارضتين: تاريخيّة ومثاليّة. ففيما يخصّ الرؤية الأولى يمكن الإلمام بملامحها في النقاط التالية:

- ترتّب على موت الرسول (ت ١١ هـ / ٦٣٢ م) أمران خطيران في حياة المسلمين هما: أوّلاً انتهاء الوحي المحمّديّ، ومِن ثَمّ انقطاع الحوار المباشر بين الأرض والسماء. وثانياً شغور منصب القائد السياسيّ للجماعة الإسلاميّة وقد شَرَعَت في تأسيس نواة إمبراطوريّة سوف يكون لها شأن عظيم في قابل السنوات ومِن ثَمّ أَمْلَتْ مقتضيات الاجتماع الإنسانيّ أن يكون للمسلمين قائد يتولّى شؤونهم الدنيويّة، وهو ما عمل المسلمون وقتئذ على تحقيقه وإنجازه.
- ظهور مبادرة سياسيّة من الأنصار لاختيار هذا القائد عند اجتماعهم بسقيفة بني ساعدة بالمدينة. ورشّحوا سيّدهم سعد بن عبادة الخزرجيّ (ت ١٤ هـ / ٦٣٥ م) لتولّي أمر المسلمين. ومن المستبعد أن يكون القصد من هذه المبادرة إقصاء المهاجرين عن الشأن السياسيّ. والدليل على ذلك أنّهم نادوا بمبدأ «مِنّا أمير ومنكم أمير»[3].

---

(١) مثل كتاب: **الإمامة والسياسة** المنسوب إلى ابن قتيبة.
(٢) مثل كتاب الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، م.م.، ج I، ص ص ١ ـ ٥.
(٣) ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، ط. أولى، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٩٨٦، =

- احتدام الصراع على السلطة السياسيّة بين المهاجرين والأنصار حتّى كان لهم «خَطْب طويل ومجاذبة في الإمامة»[1]. وتبادل الفريقان التهَمَ وسيطرت على الاجتماع لغة التهديد. ولئن جرّد الحباب بن المنذر (ت ٢٠ هـ / ٦٤٠ م) سيفه مهدِّداً المهاجرين وداعياً إلى إجلائهم جميعاً عن المدينة[2]، فإنّ عمر بن الخطّاب حرّض الأنصار، وربمّا شقًّا منهم ممثّلاً في الأوس، على قتل سعد بن عبادة قائلاً لهم: «اقتلوه قتله اللّه، فإنّه صاحب فتنة»[3].
- إنّ السياق السياسيّ الذي تمّ فيه اجتماع السقيفة يقوّي الاعتقاد بحصول اتفاق ضمنيّ بين أبي بكر وعمر حتّى يتمّ إحباط رغبة الأنصار في خلافة الرسول مستغلَّيْن منزلتهما المتميّزة في أوساط المسلمين[4]، وموظِّفَيْن ما حصّلاه من خبرة سياسيّة. ولذلك عوّل عمر بن الخطّاب على عنصر المباغتة أو المفاجأة لإعلان بيعته لأبي بكر، وحَمْل المجتمعين وقتئذ على القول بها.
- لم يمنع اختيار أبي بكر من وجود معارضة سياسيّة تزعّمتها شخصيّات مرموقة من المهاجرين والأنصار على غرار عليّ بن أبي طالب، والزبير بن العوّام (ت ٣٦ هـ / ٦٥٦ م)، والعبّاس

= ج IV، ص ٢٤٥. وفي رواية أخرى: «منّا أمير ومنهم أمير». ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، م.م.، ج I، ص ١٣.

(١) المسعودي، **مروج الذهب**، م.م.، مج I، ص ٥٩٤.

(٢) **تاريخ الطبري**، م.م.، ج III، ص ٢٢٠.

(٣) ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، م.م.، ج IV، ص ٢٤٦.

(٤) قال عبد المجيد الشرفي: «قد كان لعامل السنّ والخبرة والإشعاع الذاتيّ أثر حاسم في تعيين أبي بكر خليفة للرسول على غرار ما كان معهوداً في التقاليد القَبَليّة» .**الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص ١٠٣.

بن عبد المطّلب (ت ٣٢ هـ / ٦٥٢ م)، فضلاً عن سعد بن عبادة. ويبدو أنّ هؤلاء لم يقبلوا الطريقة التي تمّ بها ذاك الاختيار، وربّما رأوا حظوظهم، في المنطلق، متساوية مع أبي بكر في تولّي أمر المسلمين.

- إنّ النفوذ السياسيّ الواسع الذي أُتيح لأبي بكر، إثر البيعة، أملى عليه ضرورة التخلّص من "المعارضين السياسيّين" رغم أنّه لم يصدر عنهم أيّ ردّ فعل عمليّ يمكن أن يهدّد وحدة الجماعة الإسلاميّة. ولكنّ منطق السلطة السياسيّة يرى في تلك المعارضة طعناً في شرعيّة خلافة أبي بكر. ولذلك أصدر أمراً بقتلهم وتصفيتهم جسديًّا إذا امتنعوا عن الاعتراف ببيعته. وقد استغلّ عمر بن الخطّاب ـ وقد كُلِّفَ بتنفيذ أمر الخليفة ـ اجتماع المعارضين في بيت فاطمة بنت الرسول (ت ١١ هـ / ٦٣٢ م)، فكادَ يضرم عليهم الدار بعد أن أقبل بقَبَسٍ من نار[1]. ودلّت نهاية سعد بن عبادة ـ وقد رُمِيَ بسهم بإيعاز من عمر بن الخطّاب ـ على "اغتيال سياسيّ" فعليّ[2]، رغم أنّه حينما قُتِل كان مقيماً بالشام بعيداً عن المدينة مركز الخلافة الإسلاميّة، فضلاً عن أنّه لم يعلن عن أدنى "تمرّد" أو "ثورة" على السلطة السياسيّة القائمة.

إنّ الصورة التي رسمناها عن كيفيّة تولّي أبي بكر السلطة السياسيّة وتدشينه عصر خلافة الرسول تبدو، فيما نُرَجِّح، أقرب ما يكون إلى الحقيقة التاريخيّة وإلى منطق الأحداث الحاصلة. ولعلّ أهمّ استنتاج يمكن الخلوص إليه هو «أنّ الاعتبارات الدينيّة كانت إمّا غائبة

---

(١) ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، م.م.، ج IV، ص ٢٤٧.

(٢) م. ن، ص. ن.

تماماً أو ثانويّة جدًا في اختيار أبي بكر»[1]. ثمّ إنّ الكيفيّة التي تمّ بها هذا الاختيار دالّة على أنّ مؤسّسة الخلافة تشكّلت على التدريج، وفي ضوء تفاعل عوامل عديدة موضوعيّة (سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة) وذاتيّة (شخصيّة أبي بكر، حنكة عمر بن الخطّاب...). ولم يَخْلُ تشكّلها من تعثّر في المسار وارتجال في الموقف هما من طبيعة كلّ مؤسّسة ناشئة أُقيمَتْ على غير مثال ونُسِجَتْ على غير منوال. ولنا أن نسأل بعد هذا كلّه عن الجوانب المعبّرة عن المثل الأعلى والتبرير في "اختيار" أبي بكر بالرجوع إلى الأطروحة السُنيّة في هذا الموضوع. وها نحن نعرضها على النحو التالي:

- إشادة أبي بكر بفضائل المهاجرين وبيان علوّ مرتبتهم مقارنة بالأنصار. من ذلك قوله في خطبة ألقاها على المجتمعين بسقيفة بني ساعدة: «. . . فكنّا معشر المهاجرين أوّل الناس إسلاماً، والناسُ لنا في تبع، ونحن عشيرة رسول اللّه ﷺ، ونحن مع ذلك أوسطُ العرب أنساباً»[2]، «وأوسطهم داراً وأحسنهم وجوهاً وأمسُّهم برسول اللّه ﷺ رَحِمًا»[3]. والواضح أنّ في تفضيل المهاجرين على مَنْ سواهم من المسلمين تبريراً لأحقّيّة أبي بكر بالخلافة.

- التعويل على سلطة "الإجماع" في الكلام على "اختيار" أبي بكر. فهذا الأشعريّ رأى أنّ الأنصار والمهاجرين «بايعوا أبا بكر رضوان اللّه عليه **واجتمعوا** على إمامته **واتّفقوا** على خلافته

---

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص ١٠٤.
(2) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، م.م.، ج I، ص ١٠.
(3) ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، م.م.، ج IV، ص ٢٤٥.

وانقادوا لطاعته»[1]. ونعتقد أنّ في الاتّكاء على "الإجماع" تغييباً مقصوداً لما حصل في السقيفة من صراع على السلطة السياسيّة بين المهاجرين والأنصار على نحو ما بيّنّاه.

- إضفاء مشروعيّة دينيّة على الموقف السياسيّ الداعي إلى حصر الخلافة في المهاجرين دون سواهم من المسلمين. ولذلك استدلّ أبو بكر على وجاهة هذا الموقف بحديث منسوب إلى الرسول يقول فيه: «الأيمّة من قريش»[2]. ولا يخفى أنّ الاستشهاد بالحديث لم يكن موجوداً على عهد أبي بكر. ثمّ إنّه لم يَرْتَقِ إلى مرتبة "الحديث الصحيح" بمعايير الصحّة عند أهل السُنّة. ولا تفوتنا الإشارة إلى أنّ الحديث المذكور لم يجر على لسان أبي بكر في الخطبة نفسها التي ساقها ابن قتيبة في الكتاب المنسوب إليه[3]. ورغم ذلك اعتبَرَت مؤلّفاتُ الأحكام السلطانيّة النسبَ القُرَشِيّ شرطاً من الشروط السبعة الواجب توفّرها في الإمام[4].
- ذكر أسباب واهية ومشكوك في صحّتها التاريخيّة لتبرير تخلّف عدد من المهاجرين عن بيعة أبي بكر، وفي مقدّمتهم عليّ بن أبي طالب، فقد أرجعت المصادر السُنّيّة سببَ تخلّفه عن البيعة إمّا إلى انشغاله بتجهيز الرسول[5]، وإمّا إلى لزوم بيته حزناً على

---

(١) **مقالات الإسلاميّين**، م.م.، ج I، ص ١٠.

(٢) م. ن، ص. ن، وانظر كذلك ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، م.م.، ج IV، ص ٢٤٦.

(٣) راجع: **الإمامة والسياسة**، م.م.، ج I، ص ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٤) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانيّة**، م.م.، ص ٣٢.

(٥) ابن هشام، **السيرة النبويّة**، م.م.، ج IV، ص ٣١٩؛ وتاريخ الطبري، م.م.، ج III، ص ص ٢١١ ـ ٢١٢.

موت الرسول[1]. ومِثل هذا التعليل تناقضه أخبارٌ أخرى حوتها بعض المصنفات السُنيّة. إذ فيها ما يؤكّد احتجاج عليّ على بيعة أبي بكر واعتراضه عليها مثل قوله: «أنا أحقّ بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أوْلَى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبيّ ﷺ، وتأخذونه منّا أهل البيت غصباً [...] نحن أوْلى برسول اللّه حيًا وميتاً، فأنصفونا إن كنتم تؤمنون، وإلاّ فبوؤوا بالظلم وأنتم تعلمون»[2]. وينسجم هذا الموقف مع امتناع عليّ عن مبايعة أبي بكر مدّة ستّة أشهر كاملة[3]. ويظهر أنّ تبرير الأوساط السُنيّة لتخلّف عليّ عن البيعة يغيّب الصراع السياسيّ بين المهاجرين أنفسهم.

- التماس أدلّة متضافرة من الحديث والقرآن تشير إلى خلافة أبي بكر. من ذلك قول الرسول: «اقتدوا باللّذَيْن من بعدي: أبي بكر وعمر»[4]، وقوله لامرأة جاءته تسأل شيئاً: «إن جِئْتِ فلم تجديني فأتِي أبا بكر، فإنّه الخليفة من بعدي»،[5] وقوله لعائشة في مرضه: «ادْعِي لي أبا بكر وأخاك حتّى أكتب كتاباً، فإنّي أخاف أن يتمنّى مُتَمَنّ، ويقول قائل: أنا أوْلَى، ويَأبَى اللّه والمؤمنون إلاّ أبا بكر»[6]. أمّا الأدلّة من القرآن، فإنّ بعض

(1) ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، م.م.، ج IV، ص ٢٤٧.
(2) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، م.م.، ج I، ص ١٨.
(3) ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، م.م.، ج IV، ص ٢٤٧.
(4) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، م.م.، ص ٦١.
(5) م. ن، ص ٦٢.
(6) م. ن، ص. ن.

القدامى رأى في الآية «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ» (**النور** ٢٤/ ٥٥) دليلاً على «أنّ ولاية أبي بكر وعمر في كتاب اللّه»[١]. وقال أبو بكر بن عيّاش (ت ١٩٣ هـ / ٨٠٨ م): «أبو بكر الصدّيق خليفة رسول اللّه ﷺ في القرآن لأنّ اللّه تعالي يقول: "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ" إلى قوله: "أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ" (**الحشر** ٥٨/ ٨). فَمَن سمّاه اللّه صِدِّيقاً فليس يكذب. وهم قالوا : يا خليفة رسول اللّه»[٢]. ولسنا في حاجة، ههنا، إلى إثبات أنّ هذه المرويّات وُجِدَت لتبرير عمل سياسيّ تحقّق في التاريخ.

وهكذا، فإنّ التصوّر الذي صاغته الأجيال الإسلاميّة السُنّيّة عن خلافة أبي بكر يؤكّد تمسّكها بمثل أعلى في تولّيه السلطة السياسيّة وممارستها، ويُثبت تبريراتها النقليّة لاختيارات سياسيّة لا علاقة لها في الحقيقة بالشأن الدينيّ. وإذا كانت ملامح هذا التصوُّر مندرجةً في باب **المصرّح به** في المصادر السُنّيّة، فإنّ الدافع الأساسيّ إلى بيان فضائل أبي بكر، وخاصّة منها السياسيّة، يندرجُ في باب **المسكوت عنه**. «إذ لم تظهر أفضليّته بسابقته في الإسلام وإمامة الصلاة في مرض الرسول إلاّ لاحقاً لغاية تبريريّة. بل لم يبرز التنصيص على خلافته في بعض الأوساط السُنّيّة وفي فترة متأخّرة إلاّ ردًّا على قول الشيعة بالنصّ على إمامة عليّ»[٣].

---

(١) م. ن، ص ٦٦.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص ١٠٤.

والحقّ أنّ هذا التصوُّر السُنّيّ للخلافة، والقائم على المثل الأعلى والتبرير، يتجاوز إمامة أبي بكر لينطبق على غيره من الخلفاء على امتداد التاريخ الإسلاميّ المقترن بتاريخ الخلافة نفسها[1]. وهذا ما عبّرت عنه، في وقت متأخّر، كتب الأحكام السلطانيّة[2] ومؤلّفات "السياسة الشرعيّة"[3]. فقد قصد أصحاب هذه التآليف إلى أمريْن مهمّيْن هما:

- **أوّلاً**: التنظير لمؤسّسة الخلافة وتقديم صورة مثاليّة عن الخليفة. وفي هذا السياق يتنزّل بحث الماوردي مثلاً عمّا يجب على الإمام نحو «حفظ الدين على أصوله المستقرّة... [و] تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين... [و] إقامة الحدود لِتُصَان محارم اللَّه... [و] تحصين الثغور بالعدّة المانعة والقوّة الدافعة...»[4]. وما أبعد هذه الواجبات النظريّة عن حقيقة الخلفاء، خاصّة في فترات الضعف السياسيّ. ودوننا هذا الخبر الذي يصوِّر فيه السيوطي معاملة السلطان السلجوقيّ مَلِكْشاه الأوّل، حين دخل بغداد سنة ٤٨٤ هـ / ١٠٩١ م للخليفة العبّاسيّ: «وأرسل

(١) لخّص البغدادي مقالة أهل السُنّة في الخلفاء "الراشدين" على النحو التالي: «وقالوا بإمامة أبي بكر الصدّيق بعد النبيّ ﷺ وقالوا بتفضيل أبي بكر وعمر على من بعدهما [...] وقالوا بموالاة عثمان وتبرّؤوا ممّن أكفره. وقالوا بإمامة عليّ في وقته.وقالوا بتصويب عليّ في حروبه بالبصرة وبصفّين وبنهروان...»، **الفَرْق بين الفِرَق**، م.م. ص ٣٥٠.

(٢) الأنموذج الممثّل لها كتاب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينيّة**.

(٣) الأنموذج المعبّر عنها كتاب ابن تيميّة (ت ٧٢٨ هـ / ١٣٢٧ م)، **السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة**.

(٤) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، م.م.، ص ٥١.

السلطانُ إلى الخليفة يقول: لا بدّ أن تترك بغداد وتذهب إلى أيّ بلد شئت، فانزعج الخليفة وقال: أمهلني ولو شهراً، قال: ولا ساعة واحدة»[1].

- **ثانياً**: تبرير الواقع السياسيّ المتحقّق في التاريخ. ومن الأمثلة المشهورة في هذا الباب قول الماوردي بشرعيّة "وزارة التفويض"[2] في القرن الخامس الهجريّ إلى جانب "وزارة التنفيذ". وفضلاً عن ذلك فقد منحَ صلاحيّات واسعة لوزير التفويض من قبيل تقليد الحكّام والنظر في المظالم وتولّي الجهاد ومباشرة "السلطة التنفيذيّة" بنفسه أو بالاستنابة[3]. وما كان للماوردي أن ينتصر لهذا التشريع السياسيّ لو لم تكن الخارطة السياسيّة في عصره تقتضي الاعتراف بالإمارات التابعة بالولاء الشكليّ لمركز الخلافة العبّاسيّة.

إنّ تمسّك أهل السُنّة بالمثل الأعلى في الخلافة لا يعني انقطاعاً عن الواقع السياسيّ المعقّد بقدر ما يدلّ على الرغبة في تبريره وتجاوزه في الوقت ذاته من خلال "نظريّتهم" في الخلافة التي حفلت بها مؤلّفات الفقه السياسيّ الإسلاميّ. إلاّ أنّ مقالة المثل الأعلى في الفكر السُنّيّ تتعدّى المؤسّسات السياسيّة لتشمل الأفراد بأعيانهم، وهو ما نروم النظر فيه الآن.

---

(١) **تاريخ الخلفاء**، م.م.، ص ٤٢٥. وانظر خبراً آخر يتعلّق بحجْر السلطان أحمد بن بويه على الخليفة العبّاسيّ المستكفي بالله وتعيين نفقته اليوميّة، وذلك حين دخل دار الخلافة ببغداد سنة ٣٣٤ هـ/ ٩٤٥ م.م. ن، ص ٣٩٧.

(٢) معناها: «أن يستوزر الإمامُ مَنْ يفوّض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده»، **الأحكام السلطانية**، م.م.، ص ٦١.

(٣) انظر: م. ن، ص ٦٥.

٢. صورة الصحابة: "الأنموذج العمريّ"

صاغ أهل السُنّة تعريفاً مرناً وواسعاً للصحابيّ. فهو عندهم «كلّ مسلم رأى رسول اللّه ﷺ»[١]. وبذلك حشروا في زمرة صحابة النبيّ عدداً كبيراً منهم[٢]. وأسند إليهم الوجدان الإسلاميّ من الخصال والصفات ما ميّزهم من غيرهم من الأجيال الإسلاميّة التي تلتهم، رغم كونهم في الواقع التاريخيّ «أناساً عاشوا بمحض الصدفة في زمن الوحي، وكانوا شاهدين عليه». وتشكّلت عنهم شيئاً فشيئاً صورة مثاليّة في استقامة السلوك وصواب الرأي[٣]. واعتُبِر الاقتداء بسيرتهم فرضاً إلهيّا، إذ قال بعض أهل السُنّة: «أوجبَ اللّه سبحانه علينا أن نتّبع الصحابة بإحسان وأن نقابلهم بتوقير وإذعان»[٤]. وعُزِّزَتْ هذه الرؤية التمجيديّة بأحاديث عديدة تدور على فضائل الصحابة. ولا غرابة في مثل هذه الحالة أن يصبح التنويه بالصحابة مبدأ ثابتاً من مبادئ العقيدة السُنّيّة خاصّة في العصور المتأخّرة. فممّا جاء في الاعتقاد القادريّ: «ويجب [على الإنسان] أن يحبّ الصحابة من أصحاب النبيّ ﷺ كلّهم، ويَعلم أنّهم خير الخلق بعد رسول اللّه ﷺ [...] ويشهد للعشرة بالجنّة ويترحّم على أزواج رسول اللّه ﷺ.

---

(١) **مقدّمة ابن الصلاح**، م.م.، ص ٢٩٣.

(٢) انظر: م. ن، ص ٢٩٨.

(٣) راجع فصل: «أصحاب النبيّ» بقلم ليندا كيرن LINDA L. KERN في *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden, Brill, 2001, vol. I, pp. 386 - 390.

(٤) مؤلّف مجهول، **مقدّمة كتاب المباني في نظم المعاني**، ضمن: **مقدّمتان في علوم القرآن**، تحقيق: أرثر جفري A. JEFFERY، طبعة ثانية، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٦١.

ومَن سبّ سيّدتنا عائشة رضي اللّه عنها فلا حظّ له في الإسلام...»[1].

وقد اخترنا التعريج على "الأنموذج العمريّ»[2] بقصد التعرّف إلى مظهر آخر من مظاهر المثل الأعلى والتبرير في الفكر السُنّيّ. والذي حدا بنا إلى اختيار هذه الأنموذج بالذات دون غيره من النماذج المعروفة مثل ابن عبّاس أو أبي هريرة، هو تنزّله في سياق جداليّ بين أهل السّنّة والشيعة. إذ يبدو أنّ صورة عمر في الأدبيّات السُنّيّة ليست سوى ردّ على صورة عليّ في المرجعيّات الشيعيّة. فما هي أهمّ ملامح صورة عمر في الوجدان السُنّيّ؟ وإلى أيّ حدّ تعكس شخصيّة الرجل في التاريخ؟

يتجلّى "الأنموذج العمريّ" في تعبيره عن المثل الأعلى في المستويات الثلاثة الآتية:

أ. **المثل الأعلى السياسيّ**: والشواهد عليه كثيرة منها عَهْد أبي بكر لعُمر بالخلافة، ومنها أنّه أوّل مَنْ سُمّي بـ"أمير المؤمنين"[3]، وأوّل من دوّنَ الدواوين، فضلاً عمّا قام به من أعمال سياسيّة حاسمة، وفي مقدّمتها توفيقه في "فتح" عديد البلدان مثل سواد

---

(1) ابن الجوزي، **المنتظم**، م.م.، ج XV، ص ٢٨١.

(2) راجع سيرة عمر بن الخطّاب من منظور سُنّيّ في:
- ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، م.م.، ج II، ص ص ٢٣١ ـ ٣١٧ (ترجمة رقم: ٥٦)
- ابن الأثير، **أسد الغابة**، م.م.، ج IV، ص ص ١٤٥ ـ ١٨١ (ترجمة رقم: ٣٨٢٤).

(3) راجع ابن الجوزي، **مناقب عمر بن الخطّاب**، تحقيق: علي محمّد عمر، طبعة أولى، مصر، ١٩٩٧، ص ص ٥٨ ـ ٦٢، وص ٦٦.

العراق وأذربيجان وفارس ومصر[١]، وما ترتّب على هذا العمل الحربيّ من مكاسب ماديّة ضخمة متأتّية خاصّة من الغنائم والجزية. ولا شكّ في أنّ هذه الأعمال معبّرة لدى أهل السُنّة عن نجاح سياسيّ منقطع النظير في التاريخ الإسلاميّ، ومن ثمّ مال الفكر السُنّيّ إلى تضخيم شخصيّة عمر السياسيّة، حتّى إنّك لا تعثر في سيرته السياسيّة عن شخصيّة أخرى ضارعته أو فاقته فيما يمكن أن تؤدّيه من دور سياسيّ.

ب. **المثل الأعلى الاجتماعيّ / الأخلاقيّ**: ومن الأدلّة عليه تسميته بـ"الفاروق" بسبب إظهاره الإسلام وتفريقه بين الحقّ والباطل[٢]، ثمّ مساعدته المحتاجين[٣]، فضلاً عمّا تحلّى به - في تصوّر أهل السُنّة - من زهد وتواضع في أكله ولباسه[٤]. وكان إلى ذلك كلّه مثالاً في الورع حتّى قال أحد الصحابة: «كنّا نلزم بابَ عمر بن الخطّاب نتعلّم منه الورع»[٥]، وهو أيضاً غاية في «الأمانة والفضل»[٦]. بل أصبح عمر في الوجدان السُنّيّ رمزاً يناهض الشرّ مطلقاً. وقصّة مصارعته الشيطان وتغلّبه عليه في زقاق من أزقّة المدينة معروفة في كتب المناقب[٧]. ودُعِّمَتْ

---

(١) راجع: البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق: عبد الله أنيس الطبّاع، طبعة أولى، بيروت، مؤسّسة المعارف، ١٩٨٧، ص ٣٥٠ وما بعدها.

(٢) انظر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، م.م.، ص ١١٤.

(٣) انظر: ابن الجوزي، **مناقب عمر بن الخطّاب**، م.م.، ص ٧٦.

(٤) انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، م.م.، ج II، ص ص ٢٧١ - ٢٧٣.

(٥) ابن الجوزي، **مناقب عمر بن الخطّاب**، م.م.، ص ١٧٧.

(٦) الشافعي، **الرسالة**، م.م.، ص ٤٣٥.

(٧) ابن الجوزي، **مناقب عمر بن الخطّاب**، م.م.، ص ص ٥٣ - ٥٤.

"صحّة" هذه "القصّة العجيبة" لدى أهل السُنّة بقول الرسول:
«ما سلك عمرُ فجًا إلاّ وسلك الشيطان فجًا غير فجّه»[1].

ج. **المثل الأعلى الدينيّ / المعرفيّ**: ويُلْتَمس من مجالَيْن هما الأحاديث النبويّة الدائرة على مناقب عمر، والأخبار التي يمتزج فيها التاريخيّ بالمتخيّل. فبخصوص المجال الأوّل نرى أنّ هذا المثل الأعلى أُنتِجَ في الحديث النبويّ عبر أمريْن هما: الحلم والإمكان المستحيل. من ذلك قول الرسول، في شأن الأمر الأوّل: «بينما أنا نائم شربتُ ـ يعني اللبن ـ حتّى أنظر إلى الريّ يجري في ظفري ـ أو في أظفاري ـ ثمّ ناولتُ عُمَر». وعندما سئل عن تأويل ذلك قال: «العلم»[2]، أو قول الرسول أيضاً: «بينما أنا نائم رأيتُ الناسَ عُرِضُوا عليَّ وعليهم قُمُصٌ. فمنها ما يبلغ الثدِيَّ، ومنها ما يبلغ دون ذلك. وعُرِضَ عليَّ عمرُ وعليه قَميصٌ اجترّه». ولمّا سأله أصحابه تأويل الحلم أجاب: «الدين»[3]. ويظهر الأمر الثاني في قول الرسول: «لو كان بعدي نبيٌّ لكان عمر بن الخطّاب»[4]. والبيّن أنّ هذا الحديث ناهض بوظيفتين هما: السموّ بعمر إلى مرتبة النبوّة، والردّ الضمنيّ على مقالة شيعيّة رأت استمرار نبوّة محمّد في عليّ ووُلْدِه.

أمّا المجال الثاني الذي يُظهر المثل الأعلى الدينيّ / المعرفيّ في "الأنموذج العمريّ" فهو عبارة عن أخبار يتساكن فيها التاريخيّ

---

(1) م. ن، ص ٥٤.
(2) **صحيح البخاري**، م.م.، ج III، ص ص ١٤ ـ ١٥. (حديث رقم: ٣٦٨١).
(3) م. ن، ج III، ص ١٧ (حديث رقم: ٣٦٩١).
(4) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، م.م.، ص ١١٧.

والمتخيّل للتعبير عن حقيقة واحدة لدى أهل السُنّة هي الحقيقة التاريخيّة. من ذلك شهود عمر المشاهد كلّها مع النبيّ[1]، وسَنّه صلاة التراويح في رمضان[2]، وإرجاعه مقام إبراهيم إلى موضعه الأصليّ بعد أن كان لاصقاً بالكعبة[3]. وإذا كانت مثل هذه الأعمال ممكنة من وجهة نظر تاريخيّة، فإنّ أخباراً أخرى نراها من إنتاج المتخيّل السُنّيّ من قبيل الخبر التالي: «لمّا أسلم عمر نزل جبريل عليه السلام فقال: يا محمّد، استبشَرَ أهلُ السماء بإسلام عمر»[4].

ولعلّ من أوضح الأغراض الدالّة على هذا المثل الأعلى ذاك المعروف لدى أهل السُنّة بـ"موافقات عمر". فقد جرت على لسان عمر أقوال اعتُبرت وحياً، فقُبِلَتْ على علاّتها أو تكاد[5]. وتحصر الرواية السُنّيّة "موافقات عمر" في ثلاث، أو خمس في أقوال منفردة، يجلوها الجدول التالي[6]:

---

(١) انظر: م. ن، ص ١١٦.

(٢) انظر: ابن الجوزي، **مناقب عمر بن الخطّاب**، م.م.، ص ص ٧١ ـ ٧٣.

(٣) م. ن، ص ٦٨.

(٤) م. ن، ص ١٦.

(٥) مثّلت "موافقات عمر" مادّة أساسيّة لعلم من علوم القرآن سمّاه السيوطي بـ«ما أنزِل من القرآن على لسان بعض الصحابة»، **الإتقان**، م.م.، ج I، ص ص ٩٩ ـ ١٠١.

(٦) انظر: م. ن، ج I، ص ٩٩. وتجدر الإشارة إلى أنّ المادّة التي اصطلح عليها بـ"موافقات عمر" شاعت منذ القرن الثالث الهجريّ على أدنى تقدير في مجاميع الحديث والتفاسير القرآنيّة. راجع مثلاً: **صحيح البخاري**، م.م.، ج III، ص ١٩٢ (حديث رقم: ٤٤٨٣)؛ و**تفسير الطبري**، م.م.، ج I، ص ٥٨٣ (**البقرة** ٢/ ١٢٥) وج XII، ص ١٥٥، (**التحريم** ٦٦/ ٥).

أقوال عمر	الآيات الموافقة
«يا رسول اللّه لو اتّخذنا مِن مقام إبراهيم مُصَلّى؟».	«وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» (البقرة ٢/ ١٢٥).
«يا رسول اللّه إنّ نساءك يَدْخُلُ عليهنّ البرّ والفاجر، فلو أمرتهنّ أن يحتجبْنَ؟».	«يَا أَيُّهَا النبيّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ المُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ» (الأحزاب ٣٣/ ٥٩).
قول عمر لنساء النبيّ بعد اجتماعهنّ عليه في الغيرة: «عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجاً خَيْراً مِنْكُنَّ».	«عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجاً خَيْراً مِنْكُنَّ» (التحريم ٦٦/ ٥).

ونعتقد أنّ قبول الفكر السُنّيّ بمبدأ المطابقة بين أقوال عمر والوحي الموافق لها يفضي إلى نتيجتَيْن نرى العلماء السُنّيّين ذاهلين عنهما تماماً، هما أوّلاً نزول الإرادة الإلهيّة المطلقة عند رغبة عمر الشخصيّة. وثانياً: قدرة عمر على إنتاج الوحي رغم أنّه لم تُؤْثَر عن النبيّ نفسه أيّة "موافقات" حتّى لا يخرج عن "سلبيّته" في تبليغ كلام اللّه. وربّما يؤدّي النظر المعمّق في النتيجتين المذكورتين إلى تقويض تصوّر أهل السُنّة للإرادة الإلهيّة وللوحي المحمّدي[1].

والحقّ أنّ مقالة "الموافقات" رسّخت لدى أهل السُنّة علاقةً بيْن

(١) لذلك اعتبر عبد المجيد الشرفي "الموافقات": «مسألة جديرة، كيفما قلّبتها، بأن تُطرح على بساط الدرس وتستدعي محاولات في الإجابة، كما تترتّب عنها نتائج خطيرة»، في «قراءة التراث الدينيّ: الإتقان في علوم القرآن أنموذجاً»، ضمن: لبنات، م.م.، ص ١٢٢.

كلامَيْن: إلهيّ وبشريّ تجسّمت في مسار ذي اتّجاه واحد، مبتدؤه أقوال عمر ومنتهاه الوحي الموافق لها. غير أنّ مَنْ ينظر في الدواعي الحافّة بأقوال عمر بالشكل الذي وردت عليه في مجاميع الحديث ومصنّفات التفسير وعلوم القرآن لا يستبعد الإمكان التالي وهو أنّ علماء القرآن والمفسّرين والمحدِّثين نظروا في عدد من آيات المصحف واشتقّوا منها أسئلة أو مطالبَ أجْرَوْها على لسان شخصيّة أنموذجيّة عندهم هي شخصيّة عمر. ومِثْل هذه الطريقة في التعامل مع آي المصحف ذائعة في أدبيّات أسباب النزول.ولذلك لا نستغرب أن يعتبر السيوطي مثلاً "الموافقات" نوعاً من أسباب نزول القرآن[1].

ولا سبيل إلى التخلّي عن الإمكان السابق إلاّ إذا استحضرنا الأسباب التاريخيّة المغيّبة التي جعلت عمر بن الخطّاب يقول كلاماً كرّسه الوحي قرآناً، وهي أسباب ذُكرت عرضاً في كتب السيرة النبويّة دون سواها من مصنّفات العلوم الإسلاميّة. ولا شكّ في أنّ ذاك التغييب مقصود من المفسّرين وعلماء الحديث وعلماء القرآن حتّى لا يعترفوا بدور بعض الصحابة في تشريع أحكام بشريّة على غاية من الصواب والانسجام مع مقتضيات وجودها في التاريخ، وهو ما أهّل ذاك التشريع البشريّ في لفظه ومعناه ليكون جزءاً من الوحي[2].

ومهما يكن من أمر، فإنّ مستويات المثل الأعلى المذكورة أعلاه أنتَجَت صورة عن عمر يغلب عليها أحد أمريْن: إمّا **التضخيم** (عند سرد سيرته التاريخيّة)، وإمّا **الاختلاق** (الأخبار المدرجة في باب

---

(١) انظر: الإتقان، م.م.، ج 1، ص ٩٩.

(٢) للتوسّع في هذا الموضوع راجع ناجية الوريمي بوعجيلة، **في الائتلاف والاختلاف**، م.م.، ص ص ٨٩ ـ ٩٤.

المتخيّل). ومن هذا وذاك نشأت **صورة مركّبة عن عمر** هي، عند الفحص، إنتاج الأجيال الإسلاميّة على امتداد التاريخ الإسلاميّ. وتعبّر هذه الصورة، في دلالتها المجرّدة، عن ضمير الجماعة السُنّيّة في تمجيدها لأصحاب النبيّ من ناحية، وفي مقارعة الشيعة، خصومهم التقليديّين[1]، بصورة مكافئة لصورة عليّ عندهم من ناحية أخرى[2].

ولا يفوتنا التنبيه إلى أنّ المصادر السُنّيّة ذاتها احتفظت بنُتف عن سيرة عمر في الواقع التاريخيّ نراها أقرب ما تكون إلى الحقيقة التاريخيّة، وإلى السياقَيْن السياسيّ والاجتماعيّ اللذين انتمى إليهما الرجل بحُكم الاجتماع وقانون العمران. مِن ذلك الخبر الذي رواه ابن إسحاق (ت ١٥١ هـ / ٧٦٨ م) قائلاً: «مَرَّ [أبو بكر] بجارية بني مُؤَمّل [...] وكانت مسلمةً، وعُمَرُ بن الخطّاب يعذّبها لتترك الإسلام،

---

(١) أصبح لعن الخلفاء الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان ـ منذ أوائل القرن ١٦ م. وبأمر سياسيّ من الشاه إسماعيل الصفويّ (ت ١٥٢٤ م)، بنداً ثابتاً من عقائد الشيعة الإماميّة الاثني عشريّة. انظر: يان ريشار، **الإسلام الشيعي**، م.م.، ص ٣٠٣. وهذا ما نجده لدى محمّد باقر المجلسيّ (ت ١١١٠ هـ / ١٦٩٨ م) في مدوّنته الضخمة **بحار الأنوار الجامعة لدُرَر أخبار الأيمّة الأطهار**، انظر: **دائرة المعارف الإسلامية** (بالفرنسيّة)، ط. ٢، ج ٧، ص ١٠٨٥.

(٢) يبدو أنّ التأليف في فضائل عليّ بن أبي طالب ظهر في مستهلّ القرن الثالث الهجريّ في الأوساط الاعتزاليّة ثمّ الشيعيّة من قبيل **كتاب فضائل عليّ (ع)** لأبي جعفر الإسكافيّ المعتزليّ (ت ٢٤٠ هـ / ٨٥٤ م). انظر: ابن النديم، **الفهرست**، م.م.، (ط. بيروت)، ص ٢٩٨، و**كتاب فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب** لابن الأُشْنانيّ القاضي (ت ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م)، م. ن، ص ١٨٣.

وهو يومئذ مُشرك وهو يضربها...»[١]. وقد مرّ بنا تحريض عمر الأنصارَ على قتل سيّدهم سعد بن عبادة في مرة أولى، وعلى الإيعاز باغتياله، وكان له ما أراد، في مرّة ثانية. والظاهر أنّ المهاجرين والأنصار لم يَرُق لهم استخلاف أبي بكر عمرَ عليهم حتّى قالوا، «نراكَ استخلفْتَ علينا عمرَ وقد عرفتَه، وعلمتَ بوائقه فينا وأنتَ بين أظهرنا. فكيف إذا ولّيت عنّا وأنتَ لاقٍ اللّه عزّ وجلّ فسألك، فما أنتَ قائلٌ؟»[٢]. وتروي بعض الأخبار أنّ عمر خَرق حكماً في الصوم يحرّم على الصحابة مسّ النساء والأكل والشرب بعد صلاة العشاء في رمضان. فذات ليلة «رجع عمر مِن عند النبيّ ﷺ وقد سمر عنده، فأراد امرأته فقالت: إنّي قد نمتُ. قال: مَا نِمْتِ، ووقع عليها...»[٣]. وحدث مرّة أن تشنّجت العلاقة بين أبي بكر وعمر حتّى وقعت بينهما مشادّة كلاميّة «فتباريا حتّى ارتفعت أصواتهما»[٤].

إنّ هذه العيّنات ـ وقد قصدنا إلى التنويع في مضامينها ـ تلخّص أحسن تلخيص جوانب بارزة من سيرة عمر في التاريخ سواء في تخلّقه بأخلاق "الجاهليّة" قبل إسلامه[٥]، أو في مواقفه السياسيّة المراعية للمصالح الدنيويّة في المقام الأوّل، أو في نزواته الخاصّة في طور

---

(١) ابن هشام، **السيرة النبوية**، م.م.، ج I، ص ٣٥٦.

(٢) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، م.م.، ج I، ص ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٣) السيوطي، **لباب النقول في أسباب النزول**، تحقيق: حمزة النشرتي، طبعة أولى، القاهرة (د. ت)، ص ٥١. والملاحظ أنّ عمر أعرب فيما بعد عن ندمه واعترف بذنبه إلى الرسول.

(٤) الواحدي، **أسباب النزول**، م.م.، ص ٤٠١.

(٥) راجع: خليل عبد الكريم، **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**، طبعة أولى، القاهرة / بيروت، ١٩٩٧، ج II، ص ٢٣.

تميّزت فيه أشكال التعبّد بالمرونة والعفويّة معاً. فمثل هذا السلوك نراه طبيعيًا في حياة البشر ذوي النزعات المتباينة والأمزجة المختلفة، وهو سلوك لا يمنع مِن أن تكون لعمر مساهمة في تأسيس الإسلام[١].

والحاصل بعد استيفاء النظر في الخلافة وفي "الأنموذج العمريّ" أنّ المثل الأعلى والتبرير عَمِلاَ إمّا على إلغاء التاريخ تعلّقاً بـ"ما ينبغي أن يكون"، وإمّا على تبرير وقائعه. ولئن نهضت مقالة "المثل الأعلى والتبرير" بوظائف مهمّة في الفكر السُنّيّ قديماً، فليس لها اليوم حظّ في الوجود سواء داخل هذا الفكر أو خارجه. ومِن ثَمّ فإنّ «التشبّث بهذا المثل الأعلى لم يعد يجدي. فنحن اليوم في عصر إمّا أن نبدع فيه، وإمّا سيكون محكوماً علينا بأن نكون على هامش التاريخ. فالمثل الأعلى اليوم في الإبداع والجرأة والمغامرة»[٢].

III. تسييج الاختلاف والتأويل

□ «ما كان معلوم الامتناع بالبديهة امتنع وقوع الاختلاف فيه».
تفسير الرازي، ج XVII، ص ١٦.

□ «لو أكمل [اللّٰه] لنا ديننا ما كان هذا الاختلاف».
أبو علي الكرابيسي ضمن **طبقات الحنابلة**، I/ ٤٠.

إنّ تسييج الاختلاف والتأويل خصيصة بارزة من خصائص الإسلام السُنّيّ. وعادة ما يسود هذا التسييج في الطور الذي ينقلب فيه

---

(١) انظر مثلاً: حياة عمامو، **أصحاب محمّد**، طبعة أولى، تونس، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٦، ص ١٤٢ وما بعدها.

(٢) عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، م.م.، ص ٧٨.

الدين إلى مؤسّسة تتفاعل، على نحو معيّن، مع الواقع التاريخيّ، وتُقرّر طريقة محدّدة في تأدية الطقوس وتُلزم الجماعة المتديّنة بعقائد ثابتة[١]. وقد اضطلع رجال الدين، على اختلاف اختصاصاتهم في علوم الدين، بتأدية هذه المهامّ التي يقتضيها الدين المؤسّسيّ، وهو ما يظهر في إنتاجهم الدينيّ الغزير على امتداد التاريخ الإسلاميّ. إلاّ أنّهم أخضعوا هذا الإنتاج لضوابط في الكتابة والتأليف أبرزها تسييج الاختلاف في الرؤى والمواقف، وحصر حدود التأويل في التعامل مع نصّ المصحف. وعندئذ عيّنوا مراتب في الاختلاف[٢] وفي درجات التأويل[٣]. وقد صحّ منّا العزم على دراسة أهمّ مجالات تسييج الاختلاف من خلال محاور ثلاثة هي: تسييج الاختلاف في الفقه أوّلاً وفي القراءات ثانياً وفي التأويل ثالثاً.

١. التسييج في الفقه

مرّ الفقه السُنّيّ في مساره التاريخيّ بطورَيْن متمايزَيْن: طور ما قبل التسييج، وطور التسييج. وكانت لكليهما مساهمة في بناء المنظومة الفقهيّة ككلّ على نحو ما بيّنّاه سلفاً. ويمكن القول إجمالاً إنّ النشاط الفقهيّ قبل ظهور التسييج امتاز بمرونة كبيرة في التماس الحلول الملائمة للنوازل الطارئة على الواقع الاجتماعيّ. ومِن ثَمّ

---

(١) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص ١٢٠ وص ١٢٣.

(٢) قال الشافعي: «الاختلاف من وجهيْن: أحدهما محرّم، ولا أقول ذلك في الآخر» .**الرسالة**، م.م.، ص ٥٦٠.

(٣) ميّز علماء القرآن السُنّيّون بين "التأويل السائغ" و"التأويل المحظور". انظر: الزركشي، **البرهان**، م.م.، ج II، ص ص ١٥١ ـ ١٥٢.

كانت إمكانات البحث والاستنباط والاجتهاد متاحة للفقهاء على نطاق واسع. وكان الواقع التاريخيّ هو المقياس الحقيقيّ في اختيار الأحكام الفقهيّة الموافقة لتلك النوازل، حتّى إنّه ليصحّ نعت الفقه، في هذا الطور الذي غطّى كامل القرن الأوّل ومنتصف القرن الثاني الهجريّ، بكونه **فقهاً عمليًا**.

أمّا التسييج في المجال الفقهيّ فقد ظهر مع بداية تشكّل مؤسّسة الفقه خلال النصف الثاني من القرن الثاني الهجريّ إثر عصر التدوين. ومن مظاهر التسييج أن يسبق الحكمُ الفقهيّ في الوجود النازلةَ في الواقع. وعندئذ خاض الفقهاء في الممكن من النوازل والحوادث. وتشكّل شيئاً فشيئاً نمط آخر من الفقه يصلح وصفه **بالفقه النظريّ**. ولكن من دون أن تنقطع، في الحقيقة، صلته بالواقع التاريخيّ الحيّ والمعقّد. وقد تعلّق هذا التسييج، أكثر ما تعلّق، بتعيين ما يجوز فيه الاختلاف وما لا يجوز. وبذلك حُصِرَتْ دائرة الاجتهاد في عمل الفقهاء. وقُيِّدَتْ أعمالهم بضوابط، أهمّها على الإطلاق الالتزام بآراء مؤسّسي المذاهب الفقهيّة السُنّيّة وحظر الخروج عليها. ومن البديهيّ، في إطار هذه الرؤية الفقهيّة، أن تنحسر دائرة اجتهاد الفقيه كلّما تأخّر في الزمان لأنّه مدعوّ إلى التعامل مع رصيد فقهيّ أنتجه مَن جاء قبله من الفقهاء.

والذي نقدّر صوابه أنّ للاختلاف المسيّج في الفقه مرتبتَيْن هما:

- **أوّلاً**: الاختلاف داخل المذهب السُنّيّ الواحد، من قبيل الاختلاف داخل المالكيّة بين مالك بن أنس وعبد الرحمن بن القاسم في عديد المسائل الفقهيّة الجزئيّة. فقد قال سحنون متحدّثاً عن سورة من القرآن فيها سجدة: «قلت لابن القاسم

أرأيتَ إن قرأها على غير وضوء أو قرأها في صلاة فلم يسجدها حتّى قضى صلاته أو قرأها في الساعات التي ينهى فيها عن سجودها هل تحفِظ من مالك فيه شيئاً؟ قال: كان مالك ينهى عن هذا. والذي أرى أنّه لا شيء عليه»[1]. وقِسْ على ذلك سائر الاختلافات بين الفقهاء المنتمين إلى المذهب نفسه[2].

- **ثانياً**: الاختلاف بين المذاهب السُنيّة الأربعة المعترف بها. ومردّه إلى أسباب أهمّها اختلاف البيئات الاجتماعيّة والثقافيّة بين الأمصار الإسلاميّة التي يفضّل كلّ واحد منها مذهباً على ما سواه من المذاهب، ثمّ تنوّع مشاغل الفقهاء حسب الفترات التاريخيّة والأوضاع السياسيّة السائدة، فضلاً عن تباين مصادر استنباط الأحكام ووسائل ذاك الاستنباط بين مذهب وآخر، مثل تمسّك الحنفيّة بالقياس الفقهيّ، وتعويل الحنابلة على الحديث والأثر. والمبدأ الأساسيّ الذي التزم به أهل السُنّة هو الوقوف بالاختلاف عند تلك المذاهب استناداً إلى الاختيارات الفقهيّة الكبرى عند المؤسّسين: أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل. وهذا ما يجلوه قول ابن خلدون: «وقف التقليدُ في الأمصار عند هؤلاء الأربعة. ودرس المقلّدون لمَن سواهم، وسَدَّ الناسُ بابَ الخلاف وطُرُقَه لمّا كثر تشعّبُ الاصطلاحات في العلوم، ولمّا عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما خُشِيَ من إسناد ذلك إلى غير أهله ومَن لا يُوثَق برأيه ولا بدينه. فصرّحوا بالعجز والإعواز،

---

(١) **المدوّنة الكبرى**، طبعة أولى، دار الفكر، بيروت، (د. ت)، ج I، ص ١٠٦.

(٢) للشافعي تأليف في الموضوع لم يصلنا عنوانه: «كتاب اختلاف مالك والشافعي». انظر: ابن النديم، **الفهرست**، (ط. بيروت)، م.م.، ص ٣٥٣.

وردّوا الناس إلى تقليد هؤلاء كلَّ مَن اختُصّ به من المقلّدين، وحظروا أن يُتَدَاوَل تقليدهم لما فيه من التلاعب. ولم يبقَ إلاّ نقلُ مذهبهم، وعمل كلُّ مقلّد لمذهب مَنْ قلَّدَه منهم...»[1].

ولا شكّ في أنّ هذه الرؤية الفقهيّة ساعدت على ظهور اتّجاه في التأليف الفقهيّ مداره على اختلاف الفقهاء من أهل السُنّة. من ذلك أنّ ابن رشد الحفيد في كتاب **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** يستعمل بكثرة التعبير التالي: «اختلفوا في... وسبب اختلافهم...»[2] ذاكراً خلال ذلك أقوال مؤسّسي المذاهب الأربعة.

وإذا ما التفتنا إلى العلاقة بين المذاهب السُنّيّة في الواقع التاريخيّ ألفينا شواهد على تحالفات عادة ما تكون بين مذهبيْن معيّنين، من قبيل التحالف الذي شهده الفقه والقضاء على عهد الإمارة الأغلبيّة بإفريقيّة بين المالكيّة ممثّلة في سحنون بن سعيد والحنفيّة ممثّلة في سليمان بن عمران (ت ٢٧٠ هـ / ٨٨٣ م)[3]. وقد نُظّر لمثل هذه العلاقات في مؤلّفات الفقه السياسيّ في ضوء ما يجري به العمل في واقع الممارسة التاريخيّة[4].

وبالمقابل حصلت بين المذاهب السنّيّة مشاجرات عديدة محورها كيفيّات ممارسة التديّن والقيام بطقوس التعبّد في مواضيع جزئيّة. من ذلك أنه في سنة ٤٤٧ هـ / ١٠٥٥ م، «وقعت فتنة بين

---

(١) **المقدّمة**، م.م.، ص ٤٤٨.

(٢) **بداية المجتهد**، م.م.، ج I، ص ٥٦٠ وص ٥٧٠. وج II، ص ٧٨ وص ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٣) راجع: محمّد الطالبي، *L'Émirat Aghlabide*, op. cit., p. 235.

(٤) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، م.م.، ص ١٣٤.

الفقهاء الشافعيّة والحنابلة ببغداد. ومقدّم الحنابلة أبو علي بن الفرّاء وابن التميمي. وتبعهم من العامّة الجمّ الغفير. وأنكروا الجهر بـ"بسم اللّه الرحمن الرحيم"، ومنعوا من الترجيع في الأذان والقنوت في الفجر. ووصلوا إلى ديوان الخليفة ولم ينفصل الحال. وأتى الحنابلة إلى مسجد بباب الشعير، فَنَهَوْا إمامه عن الجهر بالبسملة، فأخرج مصحفاً وقال: أزيلوها من المصحف حتّى لا أتلوها....»[1].

والحاصل أنّ مقصد الفقهاء من تسييج الاختلافات الفقهيّة هو محاولة توحيد الأحكام المستنبطة من نصّ المصحف أو المستخرجة من السُنّة النبويّة. فمن شأن هذا التوحيد أن يُوجد أساساً فقهيًا مشتركاً من المسلمين السُنّيّين مهما تباعدت بينهم الأمصار التابعة للإمبراطوريّة الإسلاميّة[2]. ثمّ إنّ في تسييج الاختلاف إظهاراً للتمايز بين أهل السُنّة وغيرهم من أهل الملّة مثل الشيعة بمختلف اتّجاهاتها.

غير أنّ المتأمّل في خاصّيّة التسييج، ههنا، ليدرك أنّ الاختلاف لا يخرج عن كونه اختلافاً في مسائل قدَّرَ الفقهاء إمكان الاختلاف فيها. وربمّا يُرَدّ عندهم هذا الهامش المسيّج من الاختلاف إلى تضارب الآراء المسندة إلى أحد أصحاب المذاهب الأربعة في النازلة الواحدة[3]، أو إلى «اختلافهم في صحّة الآثار الواردة عنه

---

(١) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، م.م.، ج VIII، ص ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) يندرج هذا المشغل في حرص المؤسّسة الدينيّة على فرض سلوك موحّد بين أهل السُنّة نعته عبد المجيد الشرفي بـ"السلوك القويم" L'orthopraxie، **تحديث الفكر الإسلامي**، م.م.، ص ٦٥.

(٣) لذلك قال أبو سعيد القلهاتي الإباضيّ متحدّثاً عن الشافعي: «ترك أصحابه حيارى بين يجوز ولا يجوز، وقديم وجديد لا يعرف أيّهما أصحّ»، **الكشف** =

[الرسول]»[1]، أو إلى تعدّد مسالك استنباط الأحكام الفقهيّة، وخاصّة في حال «معارضة الأثر للقياس»[2]. ونعتقد أنّ تسييج الاختلاف في الفقه كرّس نزعة في التأليف الفقهيّ قائمة على جمع المتون الفقهيّة لجيل الفقهاء المؤسِّسين والاكتفاء بشرحها والخلوص منها إلى مواقف قلّما تخرج عن حكمَيْ التوفيق أو الترجيح. ووجدت هذه النزعة في التأليف في الأسلوب التعليميّ المدرسيّ المقترن بها سنَداً مكيناً كي تنتشر على نطاق واسع، على ما في هذا الانتشار من قتل للإبداع المعرفيّ في الفقه أو في سائر العلوم الإسلاميّة[3].

وفضلاً عن ذلك كلّه، فإنّ تسييج مجال الاختلافات الفقهيّة تسبّب في سيادة نزعة الإقصاء بين المذاهب السُنّيّة. والمثال المشهور في هذا الباب الفتوى التي أصدرها فقهاء المالكيّة في قرطبة والقاضية بإحراق كتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي المنتسب إلى الشافعيّة بسبب طريقته المخصوصة في التأليف الفقهيّ[4]. وقد يأخذ هذا الإقصاء أشكالاً أخرى من التسلّط والعنف والتقاتل، من قبيل تنكيل سحنون

= **والبيان**، تحقيق: محمّد بن عبد الجليل، طبعة أولى، تونس، ١٩٨٤، ص ١٧٧.

(١) ابن رشد، **بداية المجتهد**، م.م.، ج I، ص ٢٣. وقد أشار المؤلّف إلى اختلاف الفقهاء في حدّ العورة من الرجل قائلاً: «وسبب الخلاف في ذلك أثران متعارضان كلاهما ثابت»، ج I، ص ١٣٨.

(٢) م. ن، ج I، ص ١٣٤.

(٣) «يُحكى أنّ علماء ما وراء النهر لمّا سمعوا بإنشاء أوّل مدرسة [المدرسة النظاميّة ببغداد سنة ٤٥٧ هـ] أقاموا مأتماً احتفاءً بالعلم الراحل، وهم لم يكونوا في ذلك بمخطئين». ذكره دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، م.م.، ص ٣٤.

(٤) رتّب المؤلّف كتابه على أربعة أقسام هي: "العبادات" و"العادات" و"المهلكات" و"المنجيات".

بن سعيد المالكيّ بالأحناف ومنعهم من الاختلاف إلى جامع القيروان لحضور حلقات الدرس[1]، ومِن مثل قصّة ابن جرير الطبري ـ وكان من أتباع الفقهيْن المالكيّ ثمّ الشافعيّ ـ مع الحنابلة حينما منعوا الناسَ من أن يسمعوا عليه أو يجلسوا إليه في دروسه[2].

٢. التسييج في القراءات

□ «القراءة حُجّة الفقهاء في الاستنباط».

البنّاء، **إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر**، ص ٦.

لئن ارتبط اختلاف قراءات القرآن بتاريخ المصحف تشكُّلاً وجمعاً وتثبيتاً[3]، فإنّه لم يخرج عن مستويَيْن هما: مستوى تعدّد القراءات داخل المصحف العثمانيّ بسبب إهمال الإعجام خاصّة، ومستوى اختلاف القراءات بين المصحف العثمانيّ الرسميّ وعدد من مصاحف الصحابة التي بقيت متداولة بين أيدي المسلمين إلى القرن الرابع الهجريّ.

ولمّا كان لاختلاف القراءات أثر في توجيه دلالات آي المصحف في ضوء انتماءات المفسِّرين السُنّيين المذهبيّة فقهاً وعقيدةً، فقد حرص علماء القرآن على تسييج مجال الاختلاف في القراءات وحصروها في ضوابط ارتضوها ومعايير أجمعوا عليها. وفي ذلك يقول السيوطي:

---

(١) انظر: الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص ١٤٩.

(٢) انظر، ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، دار مأمون بمصر (د. ت)، ج XVIII، ص ٤٣.

(٣) ينحصر هذا التاريخ على وجه التقريب بين سَنَتَيْ ١٢ و٣٢ هجريًا. راجع: السجستاني، **كتاب المصاحف**، م.م.، ص ص ٣ ـ ٢٦.

«لمّا اتّسع الخرقُ وكادَ الباطل يلتبس بالحقّ قام جهابذة الأمّة وبالغوا في الاجتهاد وجمعوا الحروف والقراءات وعَزَوْا الوجوه والروايات، وميّزوا الصحيح والمشهور والشاذّ بأصول أصّلوها وأركان فصّلوها»[١].

وقد تحقّق هذا القرار في تسبيع القراءات في الإنجاز الحاسم الذي قام به ابن مجاهد (ت ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م) حين وقف على سبع قراءات منسوبة إلى قرّاء الحجاز والشام والعراق ممّن تعهّدت الأوساط السُنّيّة بتداول قراءاتهم ثقةً بها واطمئناناً إليها[٢]، وذلك بالتعويل على جهود رواة تتلمذوا عليهم وأخذوا القراءة عنهم[٣].

وقد انبنى تسبيع القراءات عند علماء السُنّة على ضوابط صارمة توجزها أقوالهم التالية:

- «إنّ تغيير النقطة الواحدة من القرآن يوجب بطلان الربوبيّة والعبوديّة»[٤].

---

(١) **الإتقان**، م.م.، ج I، ص ٢٠٦.

(٢) من هؤلاء القرّاء نافع بن عبد الرحمن (ت ١٦٩ هـ / ٧٨٥ م)، وحمزة بن حبيب الزيّات (ت ١٨٨ هـ / ٨٠٣ م)، وعاصم بن أبي النجود (ت ١٢٧ هـ / ٧٤٤ م). راجع ابن مجاهد، **كتاب السبعة في القراءات**، تحقيق: شوقي ضيف، ط. ثانية، دار المعارف بمصر، ١٩٨٠، ص ص ٥٣ ـ ٨٧.

(٣) من بينهم قالون (ت ٢٢٠ هـ / ٨٣٥ م)، وورش (ت ١٩٧ هـ / ٨١٢ م) وحفص (ت ٢٤٦ هـ / ٨٦٠ م). راجع في هذا الباب:

ANDRIAN BROCKETT, «The value of the Hafs and Warch transmissions for the textual history of the Qur'ân», *in: Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'a n*, edited by: Andrew Rippin, Clarendon Press Oxford, 1988, pp. 31 - 45.

(٤) **تفسير الرازي**، م.م.، ج XXI، ص ١٥٧. وانظر أيضاً **تفسير الطبري**، م.م.، ج I، ص ١٨٠؛ **وتفسير القرطبي**، م.م.، ج II، ص ١٢٣.

- «كلّ قراءة وافقت العربيّة ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانيّة ولو احتمالاً، وصحّ سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها ولا يحلّ إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها»[1].
- اعتبار "القراءة الشاذّة" «مردودة قطعاً لأنّا إن جوّزنا ثبوت القرآن غير منقول بالتواتر لزم الطعن في كلّ القرآن وهو أن يقال: إنّ القرآن كان أكثر ممّا هو الآن بكثير إلاّ أنّه لم يُنقل»[2].
- «والصواب من القول في ذلك عندي أن يقال: إنّهما قراءتان معروفتان مستفيضتان في قَرَأَة الأمصار مُتّفقتا المعنى وإن اختلفت ألفاظهما. فبأيّ ذلك قرأ القارئ فمصيبٌ»[3].

والمشهود بالعيان من هذه الضوابط في القراءات أنّ علماء القرآن والمفسّرين السُنّيّين سلّموا بصحّة المصحف العثمانيّ وبما احتوى عليه من مادّة في الوحي هي في اعتقادهم القرآن كلّه المنزّل على النبيّ من ناحية، وبما قرّروه من طريقة في ترتيب السور والآيات من ناحية أخرى. ثمّ إنّ هذه الضوابط عقدت صلة مهمّة بين "القراءة الصحيحة" والمعنى القرآنيّ. وفي هذا الباب يظهر هامش الاختلاف

---

(١) ابن الجزري الدمشقي، **النشر في القراءات العشر**، تحقيق: علي محمّد الضبّاع، بيروت، دار الفكر، (د. ت)، ج I، ص ٩.

(٢) **تفسير الرازي**، م.م.، ج XI، ص ١٥١. ومعلوم أنّ ممثّلي الإسلام فرضوا على ابن شنّبوذ (ت ٣٢٨ هـ / ٩٣٩ م) الإقلاع عن قراءته المخالفة للمصحف الإمام وإعلان توبته عن ذلك كتابيًا. راجع ابن النديم، **الفهرست**، طبعة تونس / الجزائر، م.م.، ص ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٣) **تفسير الطبري**، م.م.، ج VIII، ص ٢٥٧، وانظر أيضاً: ج X، ص ٤٧٦.

بين "القراءات السبع" الموافقة للمصحف العثمانيّ بشرط اتّفاقها على بلوغ المعنى الذي يراه المفسّرون مطابقاً لمراد اللّه من تنزيله. ولذلك تراوحت مواقفهم من الاختلاف المذكور بين "الجمع"[1] و"الترجيح"[2] و"التوقّف"[3].

ولعلّ النتيجة البارزة المترتّبة على تسييج الاختلاف في القراءات هي إقصاء ما سواها من القراءات المخالفة للمصحف الإمام، خاصّة منها التي تطعن في شرعيّة الأحكام الفقهيّة النافذة في الواقع الاجتماعيّ سواء منها أحكام العبادات أو أحكام المعاملات. وتَبَيَّن لنا أنّ جلّ القراءات المخالفة مستمدّة من مصحفَيْن مشهورَيْن هما: مصحف أبيّ بن كعب (ت ٢١ هـ / ٦٤١ م) ومصحف عبد اللّه بن مسعود (ت ٣٢ هـ / ٦٥٢ م)[4]. فالطبري مثلاً ـ وقد تبنّى كبار المفسّرين السُنّيّين مقالته ـ طعن في قراءة ابن مسعود للآية المتعلّقة بالتكفير عن اليمين: «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّام [**مُتَتَابِعَاتٍ**]» (**المائدة** ٥/ ٨٩)[5]، وللآية الضابطة لحدّ السرقة: «**وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ** فَاقْطَعُوا **أَيْمَانَهُمَا**» (**المائدة** ٥/ ٣٨)[6]. واعترض المفسّر

---

(١) انظر: م. ن، ج III، ص ٢٧٢ (**آل عمران** ٣/ ٤٨).

(٢) انظر: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج I، ص ٢١٣ (**البقرة** ٢/ ٣٦).

(٣) انظر: **تفسير الطبري**، م.م.، ج XI، ص ٣١٨ (**محمّد** ٤٧/ ٢٠).

(٤) انظر عنهما ابن النديم، **الفهرست**، (ط. تونس/ الجزائر)، م.م.، ص ص ١٢٨ ـ ١٣٦. وراجع أيضاً: A. JEFFERY, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*, op. cit.

(٥) **تفسير الطبري**، م.م.، ج ٧، ص ٣٢.

(٦) م. ن، م.م.، ج IV، ص ٥٦٩. ونصّ الآية في المصحف هو: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» (**المائدة** ٥/ ٣٨). وقدّمت نائلة السليني =

نفسه على قراءة أبيّ بن كعب - وهي قراءة لم يرفضها ابن عبّاس - للآية ٢٤ من سورة **النساء**، قائلاً: «وقد دللنا على أنّ المتعة غير النكاح الصحيح حرامٌ في غير هذا الموضع من كتابنا [...]. وأمّا ما رويَ عن أبيّ بن كعب وابن عبّاس من قراءتهما: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ [**إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى**]» فقراءة بخلاف ما جاءت به مصاحف المسلمين...»[١]. وفضلاً عن ذلك احتفظت لنا كتب التفسير بقراءات مخالفة للمصحف الإمام مدارها على آيات الأخبار أثبتها المفسّرون للردّ عليها والطعن فيها، مثل الآية: (وَالعَصْرِ [وَنَوَائِبِ الدَّهْرِ]» (**العصر** ١٠٣/١) والآية: «... فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنْ لَمْ تُغْنَ بِالأَمْسِ [**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُهْلِكَهَا إِلاَّ بِذُنُوبِ أَهْلِهَا**]» (**يونس** ١٠/ ٢٤)[٢].

إنّ هذه الشواهد دالّة على وجود قراءات عديدة نافست قراءات المصحف العثمانيّ مدّة لا تقلّ عن ثلاثة قرون كاملة[٣]. إلاّ أنّ تسييج

= الراضوي تخريجاً لطيفاً لقراءة ابن مسعود لهذه الآية. راجع مقالها: «الفقيه على مفترق القراءات»، ضمن: **المسلم في التاريخ**، م.م.، ج II، ص ص ١٤٨-١٤٩.

(١) **تفسير الطبري**، م.م.، ج IV، ص ١٥.

(٢) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج I، ص ٥٨.

(٣) انظر: نائلة السليني الراضوي، «الفقيه على مفترق القراءات»، ضمن: **المسلم في التاريخ**، م.م.، ج II، ص ١٤٢. وقد أثبتت بعض الاستكشافات الميدانيّة وجود صيغ قرآنيّة مخالفة للصيغ المعروفة في المصحف العثمانيّ. ففي النجف عثر على حجر نُقِشَت عليه الآية ٢٨ من سورة **الفتح** بصيغة مخالفة هي: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ أَرْسَلَهُ بِالهُدَى وبِدِينِ الحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ المُشْرِكُونَ». واعتُمِدَت الصيغة نفسها في ضرب الدينار على عهد عبد الملك بن مروان سنة ٧٧ هـ، راجع:

FREDERIC IMBERT, «Le Coran dans les graffiti des deux premiers sièlces de l'hégire», *in: Arabica*, tome 47, Leiden, 2000, p. 389.

الاختلاف في القراءة الرسميّة قضى بشكل نهائيّ على إمكان العمل بالقراءة المخالفة. ويبدو أنّ المؤسّسة الدينيّة السُنّيّة كانت صارمة في معاقبة الخارجين على ذاك التسييج، حتّى إنّها أجبرت محمّد بن شنّبوذ (ت ٣٢٨ هـ / ٩٣٩ م) على التخلّي عن قراءته المخالفة للمصحف العثمانيّ، وانتزعت منه - حسب ما يرويه الخبر - اعترافاً كتابيًّا بالإقلاع عن القراءة المخالفة[١].

والذي نخرج به أخيراً أنّ في تسييج الاختلاف في قراءات القرآن حدًّا مِن إمكانات التحاور مع نصّ المصحف واكتفاءً بما قامت به الأجيال الإسلاميّة الأولى من قبول قراءات وإقصاء غيرها. ولعلّ الذي ألجأ المفسّرين السُنّيّين إلى مقالة التسييج ادّعاؤهم أنّ المعنى المستفاد عبر التأويل واحدٌ، لا سبيل إلى بلوغه إلاّ إذا تمسّكوا بالقراءات المتواترة الموافقة للمصحف العثمانيّ. وهذا الشرط، كما ترى، يلغي كلّ الإشكاليّات والنقاشات التي حفّت بجمع القرآن وتوحيد المصاحف، ويهمّش "المصاحف الموازية"[٢]، فضلاً عن أنّه يرسّخ في الأذهان تصوّراً مغلوطاً مفاده أنّ العبارة القرآنيّة "أحاديّة الدلالة" Monosémique.

---

(١) ابن النديم، **الفهرست**، (ط. تونس / الجزائر)، م.م.، ص ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٢) في سنة ١٩٧٢، عُثِر بالجامع الكبير بصنعاء اليمنيّة على أجزاء من مصاحف قرآنيّة مكتوبة على الرقّ تعود إلى القرن الثاني الهجريّ، تضمّنت رسوماً مخالفة للمصحف العثمانيّ. وقد حظيت هذه الأجزاء ولا تزال بعناية بعض المستشرقين والباحثين العرب المعاصرين. انظر:

GERD-R. *PUIN*, «Observations on early Qur'ān manuscripts in San'ā', *in. The Qur'ān as Text*». Edited by Stefan Wild, Leiden, Brill, 1996, pp. 107 - 111.

٣. التسييج في التأويل

«Tout commentaire comporte un risque
de réduction ou de déviation»

M. TALBI, *Réflexions sur le Coran*, p. 49.

مثّل تسييج الاختلاف في التأويل القرآنيّ[١] مظهراً آخر من مظاهر التسييج في الفكر السُنّيّ. وقد تشكّلت ملامح هذا التسييج على التدريج واقترنت بتاريخ التأويل القرآنيّ نفسه[٢]. وكان المفسّرون السُنّيّون واعين بأنّ المعنى القرآنيّ مطلق، وأنّ المفسّر مهما بذل وسعه في إدراكه قصّر عن مراده. ذلك «أنّ في فهم المعاني القرآنيّة مجالاً رحباً ومتّسعاً بالغاً، وأنّ المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهي الإدراك فيه بالنقل [...] على أنّ فهم كلام اللّه تعالى لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلّم به. فأمّا الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر»[٣]. عندئذ تأكّد للقدامى أنّ التأويل نشاط منفتح باستمرار، إذْ لم يدّع أحدٌ أنّ بابه أُغْلِق[٤].

---

(١) نضارع في الدلالة ههنا بين مصطلحيْ "التفسير" و"التأويل". فهما عند القدامى بمعنى واحد. إذ «إنّ التأويل هو التفسير» .**تفسير الرازي**، م.م.، ج VII، ص ١٧٦.

(٢) تعدّدت دراسات المستشرقين لتاريخ التفسير القرآنيّ وهو تعدّدٌ يكاد يكون خالياً من أيّ اختلاف بينهم في منهج المقاربة ونتائج البحث. انظر مثلاً:

- Cl. GILLIOT, «Les débuts de l'éxégèse coranique», *in: R. E. M. M. M.*, n° 58, 4ème trimestre, 1990; pp. 82 - 100.

- FRED LEEMHUIS, «Origins and early development of the tafsir tradition», *in: Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, op. cit. pp. 13 - 30.

(٣) الزركشي، **البرهان**، م.م.، ج II، ص ١٥٥.

(٤) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، م.م.، ص ٦٣.

ويظهر تسييج الاختلاف في التأويل فيما اصطنعه المفسّرون من مبادئ ألزموا بها كلّ منشغل بالتفسير القرآنيّ نذكر منها:

أ. التمسّك بظاهر التنزيل:

والغرض منه الحدّ من إمكانات تأويل آيات المصحف، مما قد يفضي إلى اختلاف المفسّرين في تعيين مراد اللّه من كلامه. فقد تبلور منذ القرن الثالث الهجريّ مبدأ في التفسير السُنّيّ صاغه الطبري قائلاً: «الإيمان بظاهر التنزيل فرض، وما عداه فموضوع عنّا تكلّف علمه»[1]. ومِن ثَمّ فإنّ الجنوح إلى «تأويل باطن»[2] - أو إلى التأويل عامّة متى كان دالاً على مرتبة تلي التفسير - مشروط بأمرين متلازمين أوّلهما «تعذّر حمل الكلام على ظاهره»[3]، وثانيهما الإتيان بدليل قطعيّ على صواب صرف الآيات عن ظاهر معانيها[4].

ب. حمل التأويل على المستعمل من الكلام:

والداعي إليه إيجاد مرجع لغويّ واحد جامع للمفسّرين مهما تفاوت تكوينهم العلميّ ومهما تباين انتماؤهم إلى بيئات ثقافيّة وإلى عصور متباعدة. وعندئذ قرّر المفسّرون السُنّيّون «أنّ تأويل كتاب اللّه تبارك وتعالى غير جائز صرفه إلاّ إلى الأغلب من كلام العرب الذين نزل بلسانهم القرآن، المعروف فيهم، دون

(١) **تفسير الطبري**، م.م.، ج VII، ص ١٧١.
(٢) م. ن، ج II، ص ٢٧٨.
(٣) **تفسير الرازي**، م.م.، ج XIII، ص ١٤٢.
(٤) انظر: **تفسير الطبري**، م.م.، ج ٧، ص ٦٣.

الأنكر الذي لا تتعارفه إلاّ أن يقوم بخلاف حجّة يجب التسليم بها»[١]. والواضح أنهم اتّخذوا هذا المبدأ لردّ التأويلات التي لم يرضوا عنها سواء من داخل الدائرة السُنيّة أم من خارجها[٢].

ج. الثقة بالتأويل المنسوب إلى الرسول:

اعتبر الفكر السُنيّ أقوال الرسول في التفسير صحيحة بإطلاق. ومِن ثَمّ لم يتسنّ الطعن فيها أو نقضها بأيّ وجه من الوجوه. وآل ذلك إلى القول بأنّ محمّداً «أعلم بما عَنَى اللّه جلّ ثناؤه وبما أُنزِلَ عليه»[٣]. ولا يخفى أنّ المفسّرين السُنيّين نسبوا إليه أقوالاً في التأويل القرآنيّ وأجروها على لسانه حتّى يضمنوا لها الذيوع والقبول تعويلاً على المبدأ المذكور أعلاه. ولذلك مثّل الرسول عندهم سلطة معرفيّة ورمزيّة في الآن نفسه. وجرّ هذا الموقف إلى التسليم بالآثار المرويّة عنه حتّى إنّه ظهر اتّجاه في التفسير عند القدامى سمّوه التفسير بالمأثور[٤]. والحقّ أنّه يصعب القول بأنّ الرسول مفسّر لأنّ القرآن نزل بلغة يفهمها مَنْ نزل فيهم، ووافق إلى حدّ بعيد ظروف اجتماعهم ومعاشهم[٥].

---

(١) م. ن، ج IV، ص ٨١.

(٢) برهن يوسف الصدّيق على أنّ للغة القرآن العربيّة عمقاً هلّينيًّا Hellénique أبان عنه في ترجمته مقاطع من القرآن. انظر عمله: *Le Coran: autre lecture, autre traduction*, éditions de l'Aube / Barzakh, 2002.

(٣) تفسير الطبري، م.م.، ج XII، ص ٧٤٤.

(٤) راجع في هذا السياق: R. MARSTON SPEIGHT, «The function of hadith as commentary on the Qur'ān as seen in the six authoritative collections». *in: Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. op. cit., pp. 63-81.

(٥) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص ١٧١.

د. بقاء المفسّر داخل الإنتاج التأويلي السابق عليه:

إنّ كلّ تعامل مع نصّ المصحف ينبغي أن يمرّ عبر رصيد ضخم من الأقاويل والتأويلات التي أنتجتها الأجيال الإسلاميّة المتعاقبة. فقد صوَّبَ المفسّرون جهود الصحابة في التفسير، حجّتهم أنّ «كلّ ما أُخِذَ عن الصحابة فَحَسَنٌ مقدّم لشهودهم التنزيل ونزوله بلغتهم»[1]. وما ينطبق على الصحابة ينطبق في غالب الأحيان على التابعين وغيرهم من "سلف الأمّة". ولذلك، فإنّ اجتهاد المفسّر مقيّد بهذا الرصيد المنتج قبله حتّى إنّه لا يعدو أن يكون مردِّداً لأقوال ابن عبّاس ومجاهد وعكرمة والسدّيّ وأضرابهم. ولا يتعدّى موقف المفسّر التوفيق بين أقوال السابقين في التفسير أو ترجيح قول على ما سواه من الأقوال. وبذلك تحقّق تسييج الاختلاف في التأويل السُنّيّ. ولا يغرّنّك ما تراه من مسائل خلافيّة في التفسير بين المذاهب السُنّيّة. فهي عند التدبُّر متّفقٌ على الاختلاف فيها. ومثل هذا «التأطير لا يمكن أن يؤدّي إلاّ إلى تسييج من نوع جديد. وهذا يتنافى مع مبدأيْ الحرّية والمسؤوليّة»[2]. ولم يُخْفِ المفسّرون أحياناً حرجهم من تسييج الاختلاف في التأويل في الحالات التي وقفوا فيها على تأويل لا يمكن ردّه بالحجّة المقنِعة وإن كان مخالفاً لتأويلات السابقين من الصحابة والتابعين. وهذا ما يشفّ عنه قول الطبريّ بعد أن ساق أقوالاً في تأويل الآية ٧٤ من سورة **البقرة**: «وهذه الأقوال، وإن

---

(١) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج I، ص ٢٧.

(٢) عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، م.م.، ص ٧٤.

كانت غير بعيدات المعنى ممّا تحتمله الآية من التأويل، فإنّ تأويل أهل التأويل من علماء سلف الأمّة بخلافها .**فلذلك لم نستجز صرف تأويل الآية إلى معنى منها**»[1].

وهكذا فإنّ تسييج الاختلاف في التأويل أدّى إلى إقصاء التأويلات الكائنة أو الممكنة المخالفة للتأويل السُنّيّ المتّفق عليه من المفسّرين. ودوننا قول القرطبي بعد عرض مختلف الأقوال في تفسير الآية ١٠٢ من سورة **البقرة**: «وهذا أولىَ ما حُمِلَتْ عليه الآية من التأويل وأصحّ ما قيل فيها ولا يُلْتَفَتُ إلى سواه»[2]. ومن شأن هذا المنطق الإقصائيّ أن يولّد بين أهل السُنّة وغيرهم من المذاهب الإسلاميّة وربّما بين الاتّجاهات السُنّيّة نفسها تصادماً يبلغ درجة الاقتتال والمواجهة الدامية. وهذا ما يؤكّده قول السيوطي: «وفي هذه السَنَة [٣١٧ هـ] قامت فتنة كبرى ببغداد بسبب قوله تعالى: "عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً" (**الإسراء** ١٧/ ٧٩). فقالت الحنابلة: معناها يُقْعِده اللّه على عرشه. وقال غيرهم: بل هي الشفاعة. ودام الخصام واقتتلوا جماعة كثيرة»[3].

وفضلاً عن ذلك كرّس تسييج الاختلاف مقالة المعنى القرآنيّ الواحد[4]. ومِن ثَمّ تحقّقت المضارعة التامّة بين كلام اللّه المطلق

---

(١) **تفسير الطبري**، م.م.، ج I، ص ٤٠٩.

(٢) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج II، ص ٣٥.

(٣) **تاريخ الخلفاء**، م.م.، ص ٣٨٤.

(٤) يعتقد المنصف بن عبد الجليل «أنّ بنية المصحف تهيّئ للاختلاف في التأويل مهما قيّد العلماء فهمهم بالنسخ وأسباب النزول وشتّى علوم القرآن المحدثة بسبب الخشية من الاختلاف»، **الفرقة الهامشية في الإسلام**، م.م.، ص ٢٢٣.

والمتعالي وتأويل المفسّر. وليس أوضح بياناً على ذلك مِن عبارة الطبري المتواترة بعد أن يذكر نصوص الآيات: «يقول تعالى ذكره...»[1] أو «يعني تعالى ذكره بقوله...»[2]. ويكاد ينفرد فخر الدين الرازي، من بين المفسّرين السُنّيين، بموقف متميّز له وجهٌ وقفا: وجهه قصور البشر عن الإحاطة بالمعنى القرآنيّ المطلق مثلما وضّحناه آنفاً، وقفاه اختراق نظريّ للسياج التأويليّ السُنّيّ ويفصح عنه قوله: «إنّ المتقدّمين إذا ذكروا وجهاً في تفسير الآية، فذلك لا يمنع المتأخّرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها»[3].

والحاصل أنّ تسييج الاختلاف في التأويل لم يحجب عن أنظارنا انخراط المفسّر السُنّيّ في واقعه التاريخيّ وتأثّره بالظروف الثقافيّة والاجتماعيّة المحيطة بمشاغله التفسيريّة. فهذه الاعتبارات تتسرّب إلى التفسير لتعكس فهماً معيّناً لآيات المصحف ولتعبّر عن رهانات المفسّر وانتظاراته. وعندئذ تتحقّق "تاريخيّة التأويل" وبها يصحّ القول: «إنّ القرآن غير قائم الدلالة بذاته حتّى يعلم من أمر المحاوَر أو المحاوِر ما يوجّه إلى الدلالة القرآنيّة»[4].

IV. الوثوقيّة والدغمائيّة

تمثّل الوثوقيّة والدغمائيّة معاً خاصّيّة في الإسلام السُنّيّ جديرة

---

(١) **تفسير الطبري**، م.م.، ج XI، ص ٥٦٨.

(٢) م. ن، م.م.، ج III، ص ٥٥٨، وج VI، ص ٣٧٢.

(٣) تفسير الرازي، م.م.، ج IX، ص ١٧٧.

(٤) المنصف بن عبد الجليل، «ملاحظات في الوحي والقرآن والنبوّة»، ضمن: **حوليّات الجامعة التونسية**، عدد: ٤٤، سنة: ٢٠٠٠، ص ٢٦.

بالدرس. وهي تكاد تكون نتيجة منطقيّة للخصائص الثلاث سالفة الذكر. والذي يفسّر جمعَنا بين مصطلحيْ "الوثوقيّة" و"الدغمائيّة" للتعبير عن المفهوم نفسه هو التلازم الشديد بينهما. فالوثوقيّة تفضي إلى الدغمائيّة، وهي بدورها تكرّس الوثوقيّة. ومِن ثَمّ لم تخرج الأرثوذكسيّة السُنيّة في مختلف العلوم الإسلاميّة على ما سمّاه محمّد أركون بـ"السياج الدغمائيّ"[1] La cloture dogmatique. وقد اتّضح لنا أنّ الوثوقيّة والدغمائيّة تتجلّيان في مقالتيْن متكاملتين هما: مقالة الإلزام ومقالة التقليد.

١. مقالة الإلزام

شاعت مقالة الإلزام في مجمل العلوم الدينيّة المعبِرة عن الفكر السُنّيّ بغضّ النظر عن تعدّد أشكال الإلزام وأدواته. ويمكن التعريج على مجالَيْن ممثّلَيْن له هما:

أ. الإلزام في الفقه:

أُلْزِمَ المسلمون بأحكام فقهيّة باتّة استقام بها التمييز بين "الحلال" و"الحرام"[2]. وأوهمهم الفقهاء السُنّيّون بكونها

---

(١) **الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل**، طبعة أولى، دار الساقي، لندن، ١٩٩٠، ص ١٤ وص ٤٠ وص ٦٥. وهذا المصطلح استوحاه المؤلّف من أعمال جان بيار ديكونشي JEAN - PIERRE DECONCHY ومحورها دراسة السياج الدغمائيّ في الفكر المسيحيّ. وهذا ما يظهر في كتابه: *L'orthodoxie religieuse: Essai de logique psycho-sociale*. وقد لاحظ عبد المجيد الشرفي أنّ الدغمائيّة «مفهوم مركزيّ في العلوم الاجتماعيّة» .**الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص ١٨٧، (الهامش الثالث).

(٢) راجع فصل: «Forbidden» بقلم وائل بن حلاّق WAEL B. HALLAQ في: =

مستمدّة من النصّ الدينيّ بمعناه الشامل للقرآن والسُنّة. فقالوا إنّ «الحرام مِن كلّ شيء عندنا ما حرّم اللّه تعالى ذكره ورسوله ﷺ بنصّ أو دليل، والحلال منه ما حلّله اللّه ورسوله كذلك»[1]. ومِن ثَمّ استحالت أحكامهم إلى مسلّمات فقهيّة تتعذّر مناقشتها أو مراجعتها.

لقد تمّ هذا الإلزام على التدريج ولم يشرّع له إلاّ بعد تشكّل المؤسّسة الفقهيّة. ثمّ إنّه قام على تصوّر خاطئ للأحكام الفقهيّة نَفَى عنها تاريخيّتها إذ اعتقد الفقهاء السُنّيّون أنّ تلك الأحكام وُلِدَت مكتملة منذ عهد الدعوة المحمّديّة، وعلى قدْر من التبويب والوضوح في إطار منظومة فقهيّة معيّنة. فلا غرابة إذن أن يقول ابن شهاب الزهريّ مثلاً: «فُرِضَ الصيام بالمدينة قبل بدر، وفُرِضَتْ الزكاة والحجّ بالمدينة وحُرِّمَت الخمر بعد أُحُد»[2]. وظنّ الفقهاء أنّ طريقة الإسلاميّين في الوضوء وإقامة الصلاة هي عينها طريقة الرسول في قيامه بهذه الشعيرة[3]. وقد أقامت الدراسات المتخصّصة البرهان على تهافت أطروحة القدامى في هذا الباب. فبخصوص الصوم انتهى عبد المجيد الشرفي ـ بعد المقارنة والمقايسة بين الأخبار الدائرة على الصوم والتي ضمّتها المصادر السُنّيّة نفسها ـ إلى استنتاج عبّر عنه قائلاً: «إنّ فرض

= *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Vol. II, pp. 223 - 236. والظاهر أنّ صاحب الفصل لم يميّز بوضوح بين "المنع" و"الحرام"!

(١) **تفسير الطبري**، م.م.، ج ٧، ص ٩٣.

(٢) **تفسير القرطبي**، م.م.، ج X، ص ١٣٨.

(٣) راجع: م. ن، ج ٧، ص ١٥١.

صوم رمضان لم يتمّ، حسب المرجّح، بداية من السنة الثانية للهجرة بنصّ قرآنيّ [...] [و] إنّ التخيير في الصوم والإفطار مع الإطعام كان قائماً طيلة عهد النبوّة ولم يُعتبر منسوخاً أو تتأوّل العبارة الخاصّة به في اتّجاه تخصيصها إلاّ بعد جمع القرآن في المصحف العثمانيّ وفي نطاق توحيد مظاهر العبادة والسلوك»[1].

أمّا فيما يخصّ الحجّ، فقد رجّحت جاكلين الشابّي أنّ تأديته على عهد النبوّة لم يكن مختلفاً كثيراً عن طريقة عرب "الجاهليّة" في الجزيرة العربيّة في قيامهم به. ويبدو في رأيها أنّ الرسول لم يبطل التقويم الشمسيّ ـ القمريّ السائد وقتئذ إلاّ قبيل وفاته. ومن غير المستبعد أن يكون فكّر في إدماج الحجّ والعمرة في شعيرة واحدة[2].

وعلاوة على ذلك، فإنّ في مقالة الإلزام تكريساً لتشدّد الفقهاء المناقض لروح الرسالة المحمّديّة. وقد مرّ بنا أنّ القرآن يقرن باستمرار، حتّى في العقوبات البدنيّة الصارمة، بين حقّ القصاص من القاتل والعفو عند المقدرة[3]. وما أبعد هذه القيم الراقية والمواقف النبيلة عن قول مالك بن أنس: «مَن آمن بالله وصدّق بالمرسَلين وأبَى أن يُصلّي قُتِل»[4]، حتّى وإن لم يقع العمل به في الواقع التاريخيّ.

---

(١) «حول الآيات ١٨٣ ـ ١٨٧ من سورة البقرة»، ضمن: لبنات، م.م.، ص ١٨١.

(٢) J. CHABBI, *Le Seigneur des tribus*, op. cit. pp. 640 - 641.

(٣) مِثل البقرة ٢/ ١٧٨ والشورى ٤٢/ ٤٠.

(٤) تفسير القرطبي، م.م.، ج VIII، ص ٤٨.

ب. الإلزام في العقيدة:

إنّ الدليل الساطع على هذا الإلزام هو صوغ علماء الدين السُنّيين أصول الاعتقاد عندهم في بنود قارّة لا يحقّ للمسلم التزحزح عنها بأيّ حال من الأحوال، إذ فُرِضَ عليه القول بِقِدَم القرآن، وبأنّ أفعال العباد مخلوقة لله وبأنّ للإيمان أركاناً ثلاثة ذكرناها سابقاً، وبأنّ اللّه يُرَى في الآخرة... ويمكن اعتبار "الاعتقاد القادريّ" أنموذجاً جيّداً من هذا الإلزام في العقيدة السُنّيّة. وليس من الصدفة أن «كَتَبَ الفقهاء خطوطهم فيه أنّ هذا اعتقاد المسلمين، ومَن خالفه فقد فسق وكفر»[1]. ونعتقد أنّ مقالة الإلزام في العقيدة طمست مرحلة تاريخيّة ماضية كانت حُبْلَى بالنقاشات الكلاميّة عرف فيها الفكر الإسلاميّ عموماً وجوهاً من الجدل العقديّ المنفتح على كلّ إمكانات المحاورة والاختلاف[2]. وبالمقابل لم يفرز الإلزام، ههنا، إلاّ معرفة كلاميّة جامدة هي شهادة على انغلاق علم الكلام برمّته، جليله ودقيقه.

٢. مقالة التقليد

وفيها يبرز الوجه الآخر الأساسيّ من الوثوقيّة والدغمائيّة في الإسلام السُنّيّ. والمقصود من التقليد ههنا «التكرار وإعادة الإنتاج السكولاستيكيّة للمعايير والتعاليم التي حدّدها الفقهاء المؤسّسون

---

(١) ابن الجوزي، **المنتظم**، م.م.، ج XV، ص ٢٧٩.

(٢) ينطبق هذا الوضع خاصّة على النصف الأوّل من القرن الثالث الهجريّ إبّان تألّق الفكر الاعتزاليّ.

للمدارس اللاّهوتيّة ـ القانونيّة»[1]. ولا يغرّنا ذمّ علماء السُنّة للتقليد[2]. فهو لا يعدو أن يكون موقفاً نظريًّا تقوم طريقتهم في "إنتاج" العلم شاهداً على نقيضه. ولعلّ أوضح مظاهر التقليد هو التعامل غير المباشر مع آيات المصحف عبر النصوص الثواني في الثقافة الإسلاميّة السُنّيّة من حديث وفقه وأصول وأسباب نزول وقراءات ونسخ... إلخ[3]. فالمسلم لا يقرأ آيات المصحف إلاّ عبر هذه الطبقات المترسّبة من تلك النصوص.

وممّا رسّخ حضور التقليد في الفكر السُنّيّ الطريقة المتّبعة في نقل المعارف، والقائمة أساساً على الرواية والأخذ عن الشيوخ في العلم. والذي ألجأهم إلى مقالة التقليد هو عدم تحمّل العلماء المسلمين، وخاصّة المتأخّرين منهم، مسؤوليّتهم المعرفيّة. إذ لم يجرؤوا، مع بعض الاستثناءات، على خوض مغامرة الإبداع المعرفيّ الحرّ. ومِن ثَمّ لم يعدلوا عن نهج "السلف الصالح" في ما أنتجوا واجتهدوا. وربّما وقر في أذهان أولئك العلماء أنّ الانعتاق من التقليد قد يفتح باباً على البِدَع[4]، في عصور إسلاميّة ينزع فيها الزمن إلى

---

(١) محمّد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، م.م.، ص ٢٣. وغير خاف أنّ المؤلّف يشير هنا إلى المدارس الفقهيّة لا الكلاميّة.

(٢) راجع: **تفسير القرطبي**، م.م.، ج 1، ص ص ١٤٢ ـ ١٤٤.

(٣) لا يكون المفسّر مفسّراً إلاّ متى أجاد الخوض في هذه المعارف. وفي هذا السياق يندرج تصنيف السيوطي لـ **الإتقان** بأجزائه الأربعة. فهو في الأصل مقدّمة لتفسير قرآنيّ

(٤) لذلك ألّف أبو بكر الطرطوشي (٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م) **كتاب الحوادث والبدع**، تحقيق: عبد المجيد التركي، طبعة أولى، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٨٨. وقد رتّبه صاحبه على أربعة أبواب أورد فيها «جُمَلاً من بِدَع الأمور =

التدهور المطّرد[1]، ويطغى عليها الشعور بدنوّ الساعة وقرب القيامة.

لذلك انخرط العلماء في سُنّة ثقافيّة معيّنة اكتسبت مع مرور الزمن حضوراً ورسوخاً وبداهة. وهذا ما وضّحناه في محور تسييج الاختلاف والتأويل. وجليّ أنّ هذه السُنّة وَسَمَتْها نزعة إلى نقل الأقوال والروايات والأخبار في شتّى العلوم الإسلاميّة، والاكتفاء في غالب الأحيان بجمعها من دون أدنى سؤال عن حقيقتها التاريخيّة ومن دون بذل الوسع في نقدها وتقويمها. وعلّة ذلك أنّ القدامى كانوا يبحثون عمّا يحقّق "الإشباع النفسيّ"[2] الذي يضمن لهم، في تقديرهم، اليقين المعرفيّ.

والثابت عندنا أنّ شيوع الوثوقيّة والدغمائيّة في الفكر السُنّيّ ترتّبت عليه نتائج جديرة بالتأمّل والتدبّر، في طليعتها رمي المخالف في المذهب بالابتداع واتّهامه بالضلال لخروجه عن الجماعة الممثّلة للأرثوذكسيّة السُنّيّة. ومن شأن هذه الوثوقيّة والدغمائيّة أن تقاوم أيضاً الاجتهاد، حتّى إنّ الأصوليّين قيّدوه بالمبدأ القائل: «لا اجتهاد مع نصّ». وعلاوة على ذلك، فإنّ المواقف الدغمائيّة قد تجرّ لدى ممثّليها إلى التخلّص من "الخصوم" عبر القتل العمد من دون ذنب يبرّر الجرم، وهو ما قدّمنا عليه شواهد تاريخيّة فيما تقدّم من عملنا.

= ومُحْدَثَاتِها ممّا ليس له أصل في كتاب اللّه ولا في سُنّة نبيّه ولا إجماع ولا غيره»، ص ٧٨.

(١) انظر: عبد المجيد الشرفي، «السلفيّة بين الأمس اليوم»، ضمن: **لبنات**، م.م.، ص ٣٦.

(٢) عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، م.م.، ص ٩٠.



الخاتمة

لن نعيد في هذه الخاتمة الاستنتاجات العديدة التي خلصنا إليها في فصول هذا العمل ومحاوره الكبرى. وهي استنتاجات منها ما كان معروفاً بالحدس، فأثبتناها بالحجّة، ومنها ما لم يكن معلوماً، فأبنّا عنها بالبحث والنظر. فحسبنا التنبيه إلى نتائج كلّيّة تخصّ الفكر السُنّيّ أوّلاً والفكر الإسلاميّ ثانياً.

فالذي تأكّد لدينا أنّ مرتكزات الإسلام السُنّيّ وخصائصه كانت منسجمة مع الواقع التاريخيّ الذي تعلّقت به ودارت في فلكه طيلة العصر الوسيط الإسلاميّ وإلى حدود القرن التاسع عشر للميلاد، وذلك بحُكْم تشابه البنى الاجتماعيّة والمؤسّسات الدينيّة والهياكل السياسيّة القائمة على امتداد المرحلة التاريخيّة المذكورة. وعندئذ اتّسمت تلك الأسس والخصائص بالبداهة والرسوخ والثبات، فلم يخطر ببال أجيال من العلماء السُنّيّين السؤال عن مدى مشروعيّتها الدينيّة وعن حدود جدواها التاريخيّة. ولهذا السكوت وجوهٌ في التعليل شتّى، أبرزها أنّ المجتمعات الإسلاميّة القديمة كانت تخشى مغامرة التغيير وإعادة النظر في البنى السائدة بمختلف ضروبها. إنّها في نظرهم مغامرة محفوفة بـ"مضارّ الابتداع" وبمخاطر زعزعة أسس بناء معرفيّ تضافرت جهود علماء كُثُرٍ في إقامته. ولكن متى تفحّصنا هذا البناء من خارج الأبستيميّة التي أفرزته اتّضح لنا انحراف الإسلام

السُنّيّ عن مقاصد الرسالة المحمّديّة. وما كان باستطاعته تجنُّب هذا الانحراف، وذلك بحُكم تحوّل الدين الإسلاميّ إلى مؤسّسة وخضوع أنماط التديّن وصوره لإكراهات الواقع التاريخيّ وضغوطه.

والمشهود بالعيان أنّ المرتكزات الأربعة التي تأسّس عليها الإسلام السُنّيّ (الحديث / السُنّة، الإجماع، السُنّة التأويليّة، المنظومة الفقهيّة) بقدر ما كانت صلبة في الظاهر، ونهضت بدور تاريخيّ مهمّ في بناء منظومة دينيّة سُنّيّة منسجمة العناصر، كانت في الوقت ذاته هشّة متى نَزَعْتَ عنها المسلّمات الإيمانيّة ووهم البداهة. فممّا لا مراء فيه أنّ تصوّر أهل السُنّة للإسلام عقيدةً وفقهاً وتفسيراً قرآنيًا... إلخ، معبّر عن إنتاج بشريّ يتّسم، كأيّ إنتاج فكريّ، بالنسبيّة والتاريخيّة.

ولنا أن نسأل بعد هذا كلّه عن حظّ الإسلام السُنّيّ في الوجود الآن وهنا. فهل يمكن لهذا الإسلام اليوم أن يستند إلى الأسس نفسها التي قام عليها الفكر السُنّيّ في العصور الماضية، وأن يتّصف بالخصائص عينها التي كانت لها طيلة العصر الوسيط الإسلاميّ؟ فواقع الأمس هو غير واقع اليوم بالتأكيد، ورهانات أهل السُنّة فيما مضى غير رهانات المسلمين اليوم مِمَّن يرون أنفسهم أنصار السُنّة وأتباعها. وهذا التغيّر الحاصل في الواقع التاريخيّ متعلّق بإشكاليّة أعمّ تخصّ منزلة الدين اليوم في وضع كونيّ عرف منعرجات كبرى يختزلها الثالوث: "النهضة" و"الحداثة" و"العولمة".

إنّ هذه الاعتبارات تقيم الدليل على أنّ الإسلام السُنّيّ بالشكل الذي عرضنا له في هذا العمل لا حظّ له اليوم في الاستمرار. وكلّ محاولة لفرضه على الواقع بكلّ أبعاده مآلها الفشل الذريع. ودوننا

شاهداً الضياع الرهيب الذي تردّت فيه "التيّارات السُنّيّة" اليوم في بعض البلدان الإسلاميّة، إذ تلبّست بها الإيديولوجيا السياسيّة وسكنها الصراع القديم ـ الحديث مع المرجعيّات الشيعيّة.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ الإسلام السنّيّ المعاصر يتميّز بأمريْن على الأقلّ[١]، أوّلهما ضمور البعد الروحيّ فيه لصالح التوظيف السياسيّ المباشر، وثانيهما شيوع الترميق Bricolage فيه. وعلّة ذلك كلّه فقدان خطاب ممثّلي المؤسّسة الدينيّة للمصداقيّة ووطأة تسارع حركة التاريخ. وعندئذ يسود التمسّك بالأشكال الظاهريّة للتديّن على حساب القيم المنسجمة التي احتوتها منظومة العلوم الإسلاميّة قديماً. ونعتقد أنّ النتائج المترتّبة على هذه الظاهرة لا تخرج عن أحد موقفين أساسيّيْن متقابليْن: إمّا الانسلاخ عن الإسلام في صمت، وإمّا التعصّب والانغلاق المولّديْن لكلّ أشكال التطرّف الدينيّ والإيديولوجيّ. وهكذا اختلطت السبل على الإسلام السنّيّ وضاعت قِبْلته، فأصبح في مهبّ الرياح تتجاذبه التيّارات المتناقضة، وتتنازعه المذاهب المتطاحنة.

غير أنّ هذا الوضع التاريخيّ المهتزّ الذي يعاني منه الإسلام السنّيّ لم يمنع عدداً من المفكّرين العرب المعاصرين من الدعوة إلى تجديد الإسلام لا من باب الشعارات الخدّاعة، بل من باب الوعي المتيقّظ بأنّ الإسلام، لا الفكر الإسلاميّ، رسالة غنيّة بالقيم الإنسانيّة السامية التي لا تتعارض مع مقتضيات الحياة المعاصرة. ومهما تعدّدت مقترحات هؤلاء المفكّرين من مِثل قبول الإنسان «التعايش السلميّ مع

---

(١) أفدنا، ههنا، ممّا تفضّل به أستاذنا عبد المجيد الشرفي من ملاحظات عند قراءة هذا العمل.

غيره على قاعدة حقّ الاختلاف»[1]، أو الدعوة إلى «السُنّة الكلّيّة الشاملة»[2]، أو ضرورة بناء «منظومة العلوم الإسلاميّة [...] على أسس جديدة ملائمة لظروف العصر وقيمه»[3]، فإنّ العبرة منها أن يتفاعل المسلم اليوم، من دون انتماء مذهبيّ، مع واقعه التاريخيّ الحيّ تفاعلاً إيجابيًا مبدعاً يُثبِتُ به ذاتَه الإنسانيّة الحرّة والمسؤولة.

---

(١) محمّد الطالبي، **عيال الله**، م.م.، ص ١٠١.

(٢) محمّد أركون، **الفكر الإسلاميّ، قراءة علمية**، م.م.، ص ٤٣.

(٣) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، م.م.، ص ٢٠٠.

المصادر والمراجع

أهمّ المصادر والمراجع العربيّة والمترجمة

- ابن الأثير (عليّ)، **الكامل في التاريخ**، دار الفكر، بيروت، (د. ت).
- أركون (محمّد)، **الفكر الإسلاميّ: قراءة علميّة**، طبعة أولى، بيروت، مركز الإنماء القوميّ، ١٩٨٧.
- ابن إسحاق (محمّد) [ت ١٥١ هـ/ ٧٦٨ م]، **كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، تحقيق: محمّد حميد اللّه، طبعة أولى، الرباط، ١٩٧٦.
- الأشعريّ (أبو الحسن) [ت ٣٢٤ هـ/ ٩٣٥ م]،

- **الإبانة عن أصول الديانة**، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٩٩٠.

- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تحقيق: هلموت ريتر H. Ritter، طبعة ثالثة، ڤيسبادن (ألمانيا) ١٩٨٠.

- البخاري [ت ٢٥٦ هـ/ ٨٦٩ م]، **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، (د.ت).
- ابن بطّة العكبري [ت ٣٨٧ هـ/ ٩٩٧ م]، **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية**، (طبعة كاملة)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، طبعة أولى، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٢.
- البغدادي (الخطيب) [ت ٤٦٣ هـ/ ١٠٧٠ م]، **تاريخ بغداد**، تحقيق:

مصطفى عبد القادر عطا، طبعة أولى، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧.

- البغدادي (عبد القاهر) [ت ٤٢٩ هـ/ ١٠٣٧ م]، **الفَرْق بين الفِرَق**، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، طبعة أولى، بيروت، المكتبة العصريّة، ١٩٩٠.
- بوهلال (محمّد)، **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، طبعة أولى، كلّيّة الآداب بسوسة ودار محمّد علي للنشر بصفاقس، ٢٠٠٣.
- الجابري (محمّد عابد)، **تكوين العقل العربيّ**، الطبعة الرابعة، بيروت / الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩١.
- جدعان (فهمي)، **المحنة**، طبعة أولى، عَمّان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.
- الجزّار (المنصف)، **المخيال العربيّ في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول** (أطروحة دكتوراه دولة مرقونة)، إشراف: عبد المجيد الشرفي، كلّيّة الآداب بمنّوبة، ٢٠٠٣.
- ابن الجزري (أبو الخير) [ت ٨٣٣ هـ/ ١٤٢٩ م]، **النشر في القراءات العشر**، تحقيق: علي محمّد الضبّاع، بيروت، دار الفكر، (د. ت).
- الجمل (بسّام)، **أسباب النزول**، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكريّ والمركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٥.
- جنّوف (عبد الله)، **محمّد قبل البعثة**، (شهادة الدراسات المعمّقة، مرقونة)، إشراف: عبد المجيد الشرفي، كلّيّة الآداب بمنّوبة، ١٩٩٩.
- ابن الجوزي (عبد الرحمان) [ت ٥٩٧ هـ/ ١٢٠٠ م]،

ـ **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، طبعة أولى، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٢.

- **مناقب عمر بن الخطّاب**، تحقيق: علي محمّد عمر، طبعة أولى، مصر، ١٩٩٧.

- ابن حبيب الخارجيّ (الربيع) [ت ق ٢ هـ / ق ٨ م]، **الجامع الصحيح**، ط. ١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠١.
- بن حمّادي (عمر)، «حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة» ضمن **الكرّاسات التونسيّة**، العددان: ١١٥ و١١٦، الثلاثيّ الأوّل والثاني ١٩٨١، ص ص ٢٨٧ ـ ٣٥٨.
- ابن خلدون [ت ٨٠٨ هـ/ ١٤٠٥ م]، **المقدّمة**، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، (د.ت).
- الرازي (فخر الدين) [ت ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م]،

- **اعتقادات فِرَق المسلمين والمشركين**، طبعة أولى، بيروت، ١٩٨٢.

- **التفسير الكبير**، طبعة ثالثة، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، (د.ت).

- **المحصول في علم أصول الفقه**، طبعة أولى، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨.

- ابن رشد الحفيد [ت ٥٩٥ هـ/ ١١٩٨ م]، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: محمّد سالم محيسن وشعبان محمّد إسماعيل، طبعة أولى، القاهرة، ١٩٩٢.
- ريشار (يان)، **الإسلام الشيعيّ: عقائد وإيديولوجيّات**، تعريب: حافظ الجمّالي، ط. ١، بيروت ١٩٩٦.
- السجستاني (ابن أبي داود) [ت ٣١٦ هـ / ٩٢٨ م]، **كتاب المصاحف**، تحقيق: آرثر جفري A. Jeffery، طبعة أولى، مصر ١٩٣٦.
- سحنون بن سعيد [ت ٢٤٠ هـ/ ٨٥٤ م]، **المدوّنة الكبرى**، طبعة أولى، بيروت، دار الفكر، (د. ت).

- ابن سعد (محمّد) [ت ٢٣٠ هـ/ ٨٤٤ م]، **الطبقات الكبرى**، طبعة أولى، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤.
- السحفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، طبعة أولى، تونس، تبر الزمان، ٢٠٠١.
- السليني الراضوي (نائلة)، **تاريخية التفسير القرآنيّ** (الجزء الأوّل)، طبعة أولى، بيروت / الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٢.
- السيوطي (جلال الدين) [ت ٩١١ هـ/ ١٥٠٥ م]،

ـ **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، بيروت، ١٩٩٧.

ـ **تاريخ الخلفاء**، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، طبعة أولى، مصر ١٩٥٢.

ـ **حقيقة السُنّة والبدعة**، تحقيق: خليل إبراهيم، طبعة أولى، بيروت، دار الفكر اللبنانيّ، ١٩٩٢.

- الشافعي، [ت ٢٠٤ هـ/ ٨١٩ م]، **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، طبعة أولى، بيروت، دار الفكر، (د.ت).
- الشرفي (عبد المجيد)،

ـ **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، طبعة أولى، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١.

ـ **تحديث الفكر الإسلامي**، طبعة أولى، الدار البيضاء، ١٩٩٨.

ـ **لبنات**، طبعة أولى، تونس، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٤.

- الطالبي (محمّد)، **عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين**، طبعة أولى، تونس، دار سراس للنشر، ١٩٩٢.
- الطبري (أبو جعفر محمّد بن جرير) [ت ٣١٠ هـ/ ٩٢٢ م]،

ـ **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت (د. ت).

- **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، طبعة ثالثة، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٩.

- الطحاوي (أبو جعفر) [ت ٣٢١ هـ/ ٩٣٢ م]، «بيان السنّة والجماعة»، ضمن: **شرح العقيدة الطحاوية**، طبعة ثانية، دمشق، ١٩٨٢.

- الطرطوشي (أبو بكر) [٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م] **كتاب الحوادث والبدع**، تحقيق: عبد المجيد التركي، طبعة أولى، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٨٨.

- بن عبد الجليل (المنصف)،
  - «علاقة سفيان الثوريّ [ت ١٦١ هـ / ٧٧٨ م]، بجعفر الصادق [ت ١٤٨ هـ / ٧٦٥م]»، ضمن: **حوليّات الجامعة التونسية**، عدد ٤٧، سنة ٢٠٠٣، ص ص ٢٥-٦١.
  - **الفرقة الهامشيّة في الإسلام**، طبعة أولى، مركز النشر الجامعيّ، تونس، ١٩٩٩.

- ابن عبد ربّه [ت ٣٢٩ هـ/ ٩٤٠ م]، **العقد الفريد**، طبعة أولى، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٩٨٦.

- عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب**، طبعة أولى، بيروت / صفاقس، ١٩٩٤.

- عمامو (حياة)، **أصحاب محمّد**، طبعة أولى، تونس، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٦.

- الغزالي (أبو حامد) [ت ٥٠٥ هـ/ ١١١١ م]، **المستصفى من علم الأصول**، بيروت، دار صادر، (د.ت) [مصوّرة عن طبعة مصر ١٩٠٦].

- الفرّاء (ابن أبي يعلى) [ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٥ م]، **طبقات الحنابلة**، تحقيق: محمّد حامد الفقيه، طبعة أولى، القاهرة، ١٩٥٢.

- فان آس (يوسف)، **بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد**، طبعة أولى، الدار البيضاء، الفنك، ٢٠٠٠.
- فنسنك Weinsinck، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ، طبعة أولى، إسطنبول / تونس، ١٩٨٨.
- القاضي عبد الجبّار [ت ٤١٥ هـ/ ١٠٢٤ م]، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق: فؤاد السيّد، طبعة ثانية، تونس / الجزائر، ١٩٨٦.
- ابن قتيبة، [ت ٢٧٦ هـ/ ٨٨٩ م]،

  - **الإمامة والسياسة**، طبعة أولى، تونس، ١٩٨٩.

  - **تأويل مختلف الحديث**، طبعة أولى، بيروت، دار الهلال، ١٩٨٩.
- قرامي (آمال)، **ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربيّة الإسلاميّة: الأسباب والدلالات** (أطروحة دكتوراه دولة، مرقونة)، إشراف: عبد المجيد الشرفي، كلّيّة الآداب بمنّوبة، ٢٠٠٤.
- القرطبي [ت ٦٧١ هـ / ١٢٧٢ م]، **الجامع لأحكام القرآن**، الطبعة الخامسة، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٦.
- **الكتاب المقدّس**، العهد القديم والعهد الجديد، طبعة ثانية، القاهرة، دار الكتاب المقدّس، ١٩٩٩.
- ابن كثير (عماد الدين إسماعيل) [ت ٧٧٤ هـ/ ١٣٧٢ م]، **البداية والنهاية**، طبعة أولى، بيروت، ٢٠٠٤.
- الكلبي (هشام) [ت ٢٠٦ هـ/ ٨٢١ م]، ، **كتاب الأصنام**، تحقيق: أحمد زكي، طبعة أولى، مصر، ١٩٢٤.
- الماوردي [ت ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨ م]، **الأحكام السلطانية والولايات الدينيّة**، طبعة أولى، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٩٩٠.
- متز (آدم)، **الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجريّ**، تعريب: محمّد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة أولى، تونس / الجزائر، ١٩٨٦.

- ابن مجاهد [ت ٣٢٤ هـ/ ٩٣٥ م]، **كتاب السبعة في القراءات**، تحقيق: شوقي ضيف، طبعة ثانية، دار المعارف بمصر، ١٩٨٠.
- المسعودي [ت ٣٤٦ هـ/ ٩٥٧ م]، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، طبعة أولى، بيروت، الشركة العالميّة للكتاب، ١٩٩٠.
- الملطي (أبو الحسين) [ت ٣٧٧ هـ/ ٩٨٧ م]، **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق: محمّد عزب، طبعة أولى، القاهرة، ١٩٩٢.
- **موسوعة السُنّة**: الكتب الستّة وشروحها، ط. ٢، تونس / إسطنبول، ١٩٩٢.
- النحّاس (أبو جعفر) [ت ٣٣٨ هـ / ٩٤٩ م]، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، طبعة أولى، بيروت، ١٩٨٩.
- ابن النديم [ت ٣٨٤ هـ/ ٩٩٤ م]، **الفهرست**، طبعة أولى، تونس / الجزائر، ١٩٨٥، وطبعة أولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
- ابن هشام (عبد الملك) [ت ٢١٨ هـ/ ٨٣٣ م]، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقّا وآخرين، طبعة أولى، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٩٥.
- الواحدي النيسابوري [ت ٤٦٨ هـ/ ١٠٧٥ م]، **أسباب نزول القرآن**، طبعة أولى، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٨.
- الوريمي بوعجيلة (ناجية)، **في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم**، طبعة أولى، بيروت، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكريّ ـ دمشق، دار المدى، ٢٠٠٤.

أهمّ المراجع الأجنبيّة

- ANDREA (TOR), *Mahomet: sa vie et sa doctrine*, traduit de l'allemand par: Jean Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1979.

● ARKOUN (MOHAMED),
- *Lectures du Coran*, éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.
- «The Notion of Revelation: from Ahl al-kitāb to the Societies of the Book», *in: Die Welt des Islams*, nº XXVIII, 1988, pp. 62 - 89.

● B. HALLAQ (WAEL), «Was al-Shāfi'i the master architect of islamic jurisprudence?», *in*: I. J. M. E. S.; vol. XXV, 1993; pp. 587 - 605.

● BROCKETT (ANDRIAN), «The Value of the Hafs and Warch transmissions for the textual history of the Qur'ān», *in: Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, edited by: Andrew Rippin, Clarendon Press Oxford, 1988.

● BURTON (JOHN),
- *The collection of the Qur'ān*, Cambridge University Press, 1977.
- «The exegesis of Q, 2: 106 and the Islamic theories of naskh», *in: B. S. O. A. S.*, vol 48, Part 3, 1985.

● CANDAU (JOEL), *Anthropologie de la mémoire*, Paris, P. U. F., 1996.

● CHABBI (JACQUELINE), *Le Seigneur des tribus: l'Islam de Mahomet*, Paris, éditions Nôsis, 1997.

● DJAÏT (HICHEM), *La grande discorde: Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, éd. Gallimard, 1989.

● GILLIOT (CLAUDE),
- «Les débuts de l'éxégèse coranique», *in: R. E. M. M. M.*, nº 58, 4ème trimestre, 1990, pp. 82 - 100.
- «Portrait mythique d'Ibn 'Abbās», *in: Arabica*, nº 32, 1985, pp. 127 - 184.

● GOODY (JACK), «Ecritures et sociétés», *in: La science sauvage*,

éd. du Seuil, Paris, 1993, pp. 164 - 173.

- IMBERT (FREDERIC), «Le Coran dans les graffiti des deux premiers sièlces de l'hégire», *in: Arabica*, tome 47, Leiden, 2000, pp. 381 - 390.
- JEFFERY (ARTHUR), *Materials for the History of the Text of the Qur'ān (The old codices)*, Leiden, Brill, 1937.
- JOUTARD (PH.), «Tradition orale et mémoire sélective», *in: Les processus collectifs de mémorisation (Mémoire et organisation)*, Aix-en-Provence, 1980.
- JUYNBOLL (G. H. A.), article: «Sunna», *in: Encyclopédie de l'Islam*, 2ème ésition, vol. IX, pp. 914 - 916.
- KERN (LINDA L.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill, 2001, vol. I, pp. 386 - 390.
- KHOURY (R. G.), «Pour une nouvelle compréhension de la transmission des textes dans les trois premiers siècles islamiques», *in: Arabica*, tome 34, Juillet 1987, pp. 181 - 196.
- LADRIERE (JEAN), «Représentation et connaissance», *in: Encyclopaedia Universalis*, Corpus, XV, pp. 904 - 906.
- LEEMHUIS (FRED), «Origins and early development of the tafsir tradition», *in: Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, edited by: Andrew Rippin, Clarendon Press Oxford, 1988.
- MOTZKI (HALARD), «The collection of the Qur'ān: A Reconsideration of western views in light of recent methodological developments», *in: Der Islam*, vol. 78, 2001, pp. 1 - 34.
- PETERS (F. E.), «The Quest of historical Mohammad», *in: I. J. M. E. S.*, vol. XXIII, August 1991, pp. 291 - 315.
- PUIN (GERD-R.), «Observations on early Qur'ān manuscripts in San'ā'», *in: The Qur'ān as Text*, edited by Stefan Wild, Leiden, Brill, 1996, pp. 107 - 111.

- PUTNAM (HILARY), *Représentations et réalité*, éd. Gallimard, Paris, 1990.
- SCHACHT (JOSEPH), artictle: «Ahl al-hadith», *in: Encyclopédie de l'Islam*, 2ème édition, vol. I, pp. 266 - 267.
- SEDDIK (YOUSSEF), *Le Coran: autre lecture, autre traduction*, éditions de l'Aube / Barzakh, 2002.
- SPEIGHT (R. MARSTON), «The Function of hadith as commentary on the Qur'ān as seen in the six authoritative collections». *In: Approaches to the History on the Interpretation of the Qur'ān*, pp. 63 - 81.
- TALBI (MOHAMED),
  - *L'Emirat aghlabide (Histoire politique)*, Publication de la faculté des Lettres, Tunis, Librairie Maisonneuve, Paris, 1966.
  - «Les Bida'», *in: Studia Islamica*, tome XII, 1960, pp. 43 - 77.
- VAN ESS (J.), «Verbal inspiration? Language and revelation in classical Islamic theology», *in: The Qur'ān as Text*, edited by Stefan Wild, Leiden, Brill, 1996.
- WATT (W. MONTGOMERY), article «'akida», *in: Encyclopédie de l'Islam*, 2ème édition, vol. I, pp. 342 - 346.

الفهرس

الفصل الثالث: خصائص الإسلام السُنّيّ

رابطة العقلانيين العرب تسعى إلى نشر الفكر العقلاني النقدي الجذري، وهي ترحب بأن تنشر ما لا يجد طريقه إلى النشر بسبب جرأته الفكرية.

إصدارات رابطة العقلانيين العرب

- ٢٣ عاماً من الممارسة النبوية المحمدية، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب، الطبعة الثانية، دار بترا ـ دمشق.
- لننزع الحجاب، تأليف شاهدورت تجافان، ترجمة فاطمة بلحسن، دار بترا ـ دمشق.
- المرض بالغرب: التحليل النفسي لمصاب جماعي عربي، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا ـ دمشق.
- حرية الاعتقاد الديني، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب، دار بترا ـ دمشق.
- نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليعة ـ بيروت.
- مواقف من أجل التنوير، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة ـ بيروت.
- مدخل إلى التنوير الأوروبي، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة ـ بيروت.
- يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة ـ بيروت.
- معضلة الأصولية الإسلامية، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة ـ بيروت.
- فلسفة الأنوار، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة ـ بيروت.
- الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، دار الطليعة ـ بيروت.

للاتصال بالرابطة: arab. rationalists@wanadoo. fr

edots مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ بناية البارادايز ٠١/٨٥٣٧٥٣ ٢٠٠٠/١١/١٥١٤

الإسلام السُنّي

□ ثمة اعتقاد راسخ في الأذهان مفاده أن تاريخ الإسلام هو تاريخ الفكر السُنّي حصراً، وقد كانت أسسه وخصائصه من البداهة والتمكّن بحيث لم يخطر ببال أجيال من علماء أهل السُنّة السؤال عن مدى مشروعيتها الدينية وعن حدود جدواها التاريخية... يدعمها في ذلك موقفان: موقف تمجيدي يعتبر الإسلام السُنّي الممثل الشرعي الوحيد للإسلام، نافياً كل حديث عن «إسلام متعدد»؛ وموقف استشراقي يأخذ بالمناهج التاريخية والفيلولوجية لكنه يعاني قصوراً معرفياً عضوياً ناجماً عن كونه لا ينتمي إلى الثقافة الإسلامية لغوياً وحضارياً.

□ يستعرض المؤلّف في هذا الكتاب تاريخية الإسلام السُنّي، ويُحلل بالتفصيل مرتكزاته وخصائصه ومسلّماته، وصولاً إلى النظر في كيفيات اشتغال الفكر السُنّي في سياقاته الثقافية والاجتماعية والسياسية... ليخلص في النهاية إلى السؤال عن حظ الإسلام السُنّي في الوجود الآن، وهل يُمكن لهذا الإسلام أن يبقى مستنداً إلى الأسس نفسها التي قام عليها الفكر السُنّي في العصور الماضية ولاسيما في العصر الوسيط؟

□ إشارة أخيرة إلى أن هذا الكتاب هو الأول من سلسلة كتب ستنشر تباعاً، وتندرج كلها في مشروع فكري واسع، وتحت عنوان جامع هو: «الإسلام واحداً ومتعدداً». وقد أشرف عليها جميعاً المفكر والباحث التونسي عبد المجيد الشرفي.


ISBN 9953-456-14-0
9 789953 456140

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت